العلاّمة يوسف شمعون السّمعانيّ

كتاب الإلهيّات

مخطوط من العام ١٧٠٨

الكتاب الأوّل: القسم الأوّل

تقديم

أمين ألبرت الريحاني

NDU PRESS

منشورات جامعة سيّدة اللويزة - لبنان
مكتب الأبحاث والانماء



العلاّمة يوسف شمعون السّمعاني
رسم حبيب سرور ١٨٩٧

الرهان السمعاني هو رهان الحداثة الأوروبيّة التي اشتقت من التراث اليوناني اللاتيني قواعدها العلميّة والفلسفيّة، وسلّطت أضواءها النقديّة على عامة المعطيات التي ورثتها أوروبا من الأجيال الوسطى، بما فيها تراث العرب، فكانت العقلانية المنطقيّة، وكان استقراء التاريخ المنتظم.. وكان البحث على أنواعه وما وصلنا إليه في حقول التكنولوجيا.

يواكيم مبارك

كتاب الإلهيّات

العلاّمة يوسف شمعون السّمْعانيّ

كتاب الإلهيّات

مخطوط من العام ١٧٠٨

الكتاب الأوّل: القسم الأوّل

تقديم

أمين ألبرت الريحاني

NDU PRESS
منشـورات جامعة سيّدة اللويزة - لبنان
مكتب الأبحاث والانماء

كتاب الإلهيّات

العلاّمة يوسف شمعون السّمعانيّ

الطبعة الاولى ٢٠٠٣
منشورات جامعة سيّدة اللويزة - لبنان
ISBN 9953-418-41-1
الكتاب الأوّل: القسم الأوّل

أمين ألبرت الريحاني : إشراف وتقديم
جورج مغامس : المراجعة اللغويّة لنصّ المخطوط
سامي سلامه : النقل من الخطّ الكرشونيّ إلى العربيّة والتّوصيف المادّيّ للمخطوط
فاليري عون : ترجمة المُقدّمة إلى الإنكليزيّة
كِنث مورتمور : مراجعة الترجمة الإنكليزيّة
نادين فارس : الطبع على الكومبيوتر
ليديا زغيب : تصحيح الطبع على الكومبيوتر
ضاهر المعوشي : الإخراج والطبع النهائيّ

المقدّمة

بقلم

أمين ألبرت الريحاني

من أبرز الدوافع لنشر هذا العمل بالذات هو أنّ كتاب الإلهيّات، الذي ألّفه يوسف شمعون[1] السمعاني، ما يزال مخطوطاً وبالتالي مجهول المَعالِم ومجهول المكانة الفكريّة بين أعمال السمعاني من جهة، وفي سياق الأعمال الرئيسة في تراثنا الأدبيّ والفلسفيّ من جهة أخرى. إنّ الإهمال اللاحق بمَعالِم تراثنا الفكريّ منذ مطلع عصر التنوير اللبنانيّ خصوصاً والعربيّ عموماً، أي منذ القرن السابع عشر حتى اليوم، إهمال لا مُبرِّر له. ومشاريع الدراسات والنشر هي الكفيلة الوحيدة بإنقاذه من الاندثار. أمّا يوسف شمعون السمعاني فواحدٌ من الأعلام الكبار الذين أصابهم هذا الإهمال.

إشكاليّات سيرته

يتحدَّر يوسف شمعون السمعاني من أسرة عريقة، أعطت عدداً وافراً من رجال دين ودنيا، كما أعطَت عدداً من القياديّين والأعلام على المستويَين الفكريّ والروحيّ. كان مولده في ٢٧ تمّوز ١٦٨٧[2] في بلدة حصرون، ويُقال في حيّ الحصارنة في طرابلس[3]. في التاسعة من عمره، أي عام ١٦٩٦[4]، سافر الفتى إلى روما للدراسة في المدرسة المارونيّة. وهناك تعلّم اللاتينيّة والإيطاليّة إلى جانب العربيّة والسريانيّة[5]. كما درس فنّ الخطابة والأخلاق والجَدَل والتاريخ ثمّ الفلسفة واللاهوت والقانون. تابع تحصيله العلميّ في المدرسة المارونيّة طوال ١٣ سنة، وقبل مُغادرته مقاعد الدراسة بدأ بالتأليف. وكان آنذاك قد ألّف كُتُباً في قواعد اللغة السريانيّة وفي المنطق واللاهوت. وعند تخرُّجه أوكَل إليه البابا اكليمنضوس الحادي عشر أمر فهرسة المخطوطات الشرقيّة، ثمّ عيَّنه في ١٠ آذار[6] سنة ١٧١٠ ترجماناً وكاتباً للّغات الشرقيّة في المكتبة الفاتيكانيّة

(Scriptor Orientalis)[٧]. في ٤ تمّوز ١٧١٠[٨] حصل السمعاني على درجة الملفنة[٩] في الفلسفة واللاهوت، ثمّ سيمَ كاهناً في روما وفق الطقس المارونيّ وقد تضاربَت الآراء في تاريخ سيامته[١٠].

عام ١٧١١، طلب السمعاني من البابا أن يسمح بانتقاله من الطقس المارونيّ إلى الطقس اللاتينيّ[١١]، فاستجاب البابا لطلبه، ثمّ عيَّنه مُستشاراً للجنة إصلاح الكتب الطقسيّة للكنائس الشرقيّة، ثمّ رئيس بعثة المخطوطات الشرقيّة سنة ١٧١٥، فطاف عدداً من المدن والقرى في مصر وفلسطين وسوريا ولبنان، جامعاً المخطوطات لضمّها إلى مكتبة الفاتيكان. واعتُبِرَت هذه الحملة محطّة بارزة في حركة الاستشراق الأوروبيّ مع مطلع القرن الثامن عشر. عام ١٧٢٨ رقّته السلطات الرومانيّة إلى منصب مساعدٍ للأمين الثاني للمكتبة الفاتيكانيّة جيوفاني فينيولي (Vignoli). وبعد وفاة هذا الأخير في ١٨ أيلول ١٧٣٠، حلَّ السمعاني محلّه في ٢١ تشرين الأوّل من تلك السنة[١٢]. بعد ذلك توالَت المناصب الإداريّة والروحيّة التي تولاّها السمعاني بكلّ أمانة ومسؤوليّة. ومن أبرز هذه المناصب: حاجب رسوليّ (Camérier) ١٧٣٢، خوري أسقف صاحب الحقّ بارتداء الملابس الحبريّة ١٧٣٥، القاصد الرسوليّ إلى لبنان ١٧٣٦، مُستشار في مجمع نشر الإيمان ١٧٣٨، القانونيّ (Chanoine) لكاتدرائيّة مار بطرس في الفاتيكان في ١٨ كانون الثاني ١٧٣٩، وكان قد عُيِّن حافظ مكتبة الفاتيكان في ٣ كانون الثاني ١٧٣٩، وقد احتفظ بهذا المنصب حتّى وفاته. عام ١٧٥١ عيَّنه ملك صقلّية ونابولي وإسبانيا[١٣]، شارل الرابع، مؤرِّخاً لمملكة نابولي؛ وبعد سنة مُنِحَ حقّ المواطنيّة فيها. في ٢٥ تشرين الأوّل ١٧٥٩ عيَّنه البابا اكليمنضوس الثالث عشر في وظيفة أمين سرّ (دفتريّ) مجمع سرّ التوبة، ثمّ أمين الختم [البابويّ] في ٢٤ شباط ١٧٦١[١٤]. وفي مطلع كانون الأوّل ١٧٦٦، أي قبل وفاته بسنة تقريباً، رقّاه البابا اكليمنضوس الثالث عشر إلى الكرسيّ الأسقفيّ على مدينة صور شرفاً. وكانت وفاته في ١٣ كانون الثاني ١٧٦٨[١٥]، ودُفِنَ في كنيسة القدّيس يوحنّا الإنجيليّ في المدرسة المارونيّة في روما.

مؤلّفات يوسف شمعون السمعاني

يُمكِن تاريخيّاً توزيع المصادر البحثيّة عن السمعاني إلى فئتَين: مصادر مُتقدّمة من القرن التاسع عشر وحتّى العقد الثالث من القرن العشرين، ومصادر متأخّرة ظهرَت في

النصف الثاني من القرن المُنصَرِم. وليس القصد بهذا التوزيع الشكليّ مُجرَّد التراتُب الزمنيّ. فثمّة خصال مُشتركة عند كلّ من الفئتين المذكورتين. فالفئة الأولى، وقوامها ما ورد عند الأب يوحنّا نطَين والمطران يوسف الدبس والأب لويس شيخو اليسوعيّ ويوسف خطّار غانم، تميل إلى التعميم من دون التخصيص، وإلى الإشارة واللمح من دون التوغُّل في التفاصيل. إذ أنّ الغاية الفكريّة لأبحاث هذه الفئة، أو هذه المدرسة، كانت في الإضاءة على شموليّة التراث والإحاطة بجوانبه المُختلفة، من دون التخصُّص في شخصيّاته وأعلامه كلٍ بمفرده كنموذج يُحتذى. أمّا الفئة الثانية، وقوامها الأباتي بطرس فهد والأب بطرس ضو والأب بولس صفير والأب أنطوان ضو وسواهم، فقد بدأت تميل نحو التخصُّص والتركيز على بعض الأسماء، مُنصرفةً لدراسة واسعة حول عَلَم من الأعلام، ساعيةً للدخول في التفاصيل التي كان قد اكتنفها الغموض، ومُحاولةً التدقيق في البحث والتنقيب توخّياً للحقيقة العلميّة المطلوبة. لذا أخذنا العناوين من الفئة الأولى، وجَمَعنا التفاصيل من الفئة الثانية. لكنْ تبيَّن لنا في سياق البحث، أنّ الخطوة المُتقدِّمة التي أقدمت عليها الفئة الثانية، ما يزال يعتَوِر بعض كتّابها وباحثيها نزر من الشوائب التي تستوجب المزيد من المعالجة والتدقيق في المادّة المدروسة. وأبرز تلك الشوائب غياب محاولات الاستنفاد في الموضوع الذي يكون تحت المجهر. أقول "محاولات"، لأنّه يصعب الوصول إلى الحقيقة العلميّة "النهائيّة"، وإلاّ بطُل عمل اللاحقين، واكتفينا بعمل السابقين. لكنّ المحاولة تعني الاتّجاه والسعي، أي أنْ يسعى الباحثون نحو الاقتراب ممّا نعتبره "نهائيّة" الحقيقة. فإذا أخذنا مؤلَّفات السمعاني كمادّة للبحث، نجد أنّ الدارسين لم يتوصّلوا بعد، بل ربّما لم يُحاولوا الوصول، إلى تَثَبتٍ دقيق شامل وبالأرقام والتواريخ يفضي بنا إلى حقيقة نتاج هذا العلاّمة. فإذا عدنا إلى أبرز المراجع حول السمعاني، نجد أنّ المطران يوسف الدبس يذكر ٣٤ كتاباً للسمعاني، ويترك الباب مفتوحاً، إذ يُشير إلى كتب أخرى له مفقودة. ويتوصّل يوسف خطّار غانم إلى ذكر ٣٣ مؤلَّفاً، مع إشارته إلى أنّ هذه المجموعة تُشكِّل بعض مآثِر السمعاني. أمّا الأب لويس شيخو، فيوجِز لائحته، ويكتفي بذكر ٩ مؤلَّفات، مُختتِماً بعبارة "وغير ذلك مِمّا يؤسَف عليه لفقدانه". ومن الذين اهتمّوا حديثاً بأعمال السمعاني الأب بطرس ضو، الذي يذكر ٢٩ كتاباً و"غير ذلك من المقالات والخطب والكتب في مواضيع مُتنوِّعة"؛ والأب بولس صفير، الذي يكتفي بذكر ١٩ كتاباً، مُشيراً إلى

مؤلّفات أخرى "تقع بالعشرات والمئات، لم نأتِ على ذكرها... لترك المجال لدراسة أخرى مُستفيضة". والأباتي بطرس فهد في كتابه عن السمعاني، والذي ذكر فيه ٤٧ كتاباً. غير أنّ الثبت الأكثر إحاطة بأعمال السمعاني والأقرب إلى الحقيقة، فهو الذي انتهى إليه الخوري ناصر الجميّل، الذي توصّل إلى ذكر ٤٦ كتاباً له، باستثناء الرسائل والتقارير.

ولا ندّعي في ما يلي أنّنا قد توصّلنا إلى المعلومات والحقائق "النهائيّة" حول هذا الموضوع، نظراً لقلّة المصادر، ولافتقار معظمها إلى الدقّة المطلوبة. وفي محاولتنا لوضع ثبت موضوعيّ جامع، نرجو أن يكونَ كاملاً لمؤلّفات السمعاني، فقد اتّبعنا الخطوات الآتية:

أوّلاً: صنّفنا مؤلّفات السمعاني وفق موضوعاتها، فتوصّلنا إلى تسعة أبواب أو مواضيع عامّة هي: البحوث الكنسيّة، اللاهوت، القوانين الكنسيّة، الفلسفة، التاريخ، الفهارس والقوانين المكتبيّة، اللغات، المراثي، والرسائل. ولا ننكر بعض التداخُل الحاصل في هذا التصنيف، كالتداخُل مثلاً بين البحوث الكنسيّة واللاهوت، أو بين اللاهوت والفلسفة. لكنّ فكرة التصنيف تبقى مُفيدة لكونها تساعد على فهم الفضاء الفكريّ الذي عمل السمعاني من خلاله.

ثانياً: فصَلنا، قدر المُستطاع، ما يدخل ضمن التأليف، أي العمل الأدبيّ الخلاّق، من جهة، وما يُدرَج ضمن الجمع والتصنيف، أي التوثيق والفهرسة والتبويب، من جهة أخرى. وأخيراً ما يُدرَج في باب الترجمة، سواء كانت لبعض أعماله أو لأعمال سواه.

ثالثاً: اعتمدنا، ضمن الباب الواحد، التدرُّج التاريخيّ للتأليف. أمّا الأعمال غير المؤرخة في الباب نفسه، فقد عمدنا إلى تقديرنا لتاريخ المخطوط وأهميّته، أو أشرنا إلى كون المخطوط دون تاريخ. وغنيّ عن البيان أنّ هذه الفئة الثالثة لتراتُب الأعمال التأليفيّة، هي تقديريّة ونسبيّة وخاضعة للنقاش.

لذلك نرى أنّ الثبت الذي انتهَينا إليه يُشكّل خطوة مُتقدّمة لمعرفة حقيقة أعمال السمعاني، إذ توصّلنا إلى رصد ستة وخمسين كتاباً لهذا الكاتب الموسوعيّ، تقع في مئة وأربعة وستين مُجلّداً أو جزءاً، يُمكِن تصنيفها على الشكل الآتي:

في البحوث الكنسيّة

١- كتاب في بطاركة المشرق الأربعة (١٧٠٧)

والمقصود هو البطريركيّات الأربع كما شرحها الدبس. هذا الكتاب من تأليف يوسف شمعون السمعاني وسمعان عوّاد الحصروني (الذي صار بطريركاً في ما بعد). وقد أنجزا تأليفه بالعربيّة في اليوم السابع عشر من كانون الثاني ١٧٠٧، وفق ما ورد في النسخة الأصليّة بخطّ السمعاني، وهي محفوظة في أرشيف البطريركيّة المارونيّة في بكركي تحت الرقم ١٢٤، القسم الأوّل[١٦]. ونُشير في هذا السياق إلى أنّ الأب بولس صفير قد حدَّد خطأً عام ١٧٠٤ تاريخاً لإنجاز هذا المخطوط. كذلك أخطأ الأباتي بطرس فهد في تحديد سنة ١٧٠٦ تاريخاً لإنجازه. وهذا الكتاب بحث كنسيّ يعالج تاريخ البطاركة الشرقيّين وطبيعة علاقتهم بالحبر الأعظم. كما يتناول مركز البطاركة بالنسبة إلى كرادلة الكنيسة الرومانيّة وصلاحيّاتهم وسلطتهم على الأساقفة والإكليروس والمُرسَلين وجماعة المؤمنين. ويدرج الكتاب سلسلة البطاركة الذين توافدوا على الكراسي البطريركيّة في المشرق وهي: بطريركيّة القسطنطينيّة، وبطريركيّة الإسكندريّة، وبطريركيّة إنطاكية، وبطريركيّة بيت المقدس. نشر الأب يوحنّا نطَين قسماً من هذا المؤلّف بعنوان "نبذة في بطاركة مدينة الله إنطاكية" في مطبعة مجمع انتشار الإيمان المُقدَّس في روما سنة ١٨٨١. ثمّ عُني بتحقيق هذا الكتاب ونشرِه الأب انطوان ضو الأنطوني في مجلّة المشرق في عددها الأخير من العام ١٩٦٨، ص ٢٥٨-٤٨٤. وثمّة نسخة مخطوطة من هذا الكتاب بخطّ موسى منصور الدلبتاني الكسرواني يعود تاريخها لسنة ١٧١١، وهي محفوظة في بكركي تحت رقم ١٢٧، القسم الأوّل.

٢- سرّ التثبيت (١٧٢٥)

يُعالج السمعاني في هذا الكتاب سرّ الكنيسة المُتعلّق بمبدأ التثبيت في الإيمان، وكيفيّة تطبيق هذا المبدأ عند كهنة الروم وسائر الكهنة الشرقيّين. طُبِعَ في روما بمطبعة القاعة الرسوليّة عام ١٧٢٥، وعنوانه باللاتينيّة[١٧]: De Sacramento Confirmationis a Presbyteris Graecis Ceterisque ord. adm. وقد ذكر الأب يوحنّا نطَين ويوسف خطّار غانم أنّ "سرّ التثبيت" هو مقالة[١٨]، في حين أشار إليه الأباتي بطرس فهد على أنّه كتاب[١٩]. ولم يستعمل غانم هذه اللفظة لأيّ من المؤلّفات، بل وزّعها إلى: "مقالة" و"خطبة" و"رسالة"

و"أعمال"، في حين ميَّز الأباتي فهد بين "كتاب" و"مقالة"، فاستعان بواحدة من اللفظتَين وفق ما رآه مناسباً.

٣- سنكسار الروم (١٧٢٧)

أي كتاب حياة القدّيسين عند الروم أو "المينولوجيوم" (Menologium)، أي "علم الأشهر" أو سِيَر الشهداء القدّيسين عند الروم. يُقسَم إلى ثلاثة أقسام. تمّ تأليفه قديماً باليونانيّة بأمر من الملك باسيليوس، ثمّ طُبِعَ باليونانيّة واللاتينيّة. ترجم السمعاني القسم الثالث منه من اليونانيّة إلى اللاتينيّة، ونقَّح وصحَّح ترجمة القسمين السابقين. وقد قام بترجمة هذين القسمَين البابا اكليمنضوس الحادي عشر قبل ارتقائه السُدّة البابويّة. طُبِعَت الترجمة اللاتينيّة الكاملة في مطبعة معبد القربان الأقدس في أوربيني. تتوزَّع سِيَر القدّيسين والشهداء فيه وفق أشهر السنة. واسم الكتاب باللاتينيّة: Menologium Grecorum.

٤- السريان المونوفيزيتيّون (١٧٣٠)

هو بحث يتناول المُعتقَد المونوفيزيتيّ عند السريان. طُبِع في روما وعنوانه: De Syris Monophysitis Dissertatio. وقد ترجم الأباتي فهد عنوان الكتاب: مجادلة عن السريان المونوفيزيتيّين؛ وغنيّ عن البيان أنّ المقصود بكلمة "مجادلة" هو المبحث أو الدراسة. لكنّ المصادر لا تأتي على تفاصيل مضمونه. أمّا الأب نطَين فيضمّ مقالة "السريان المونوفيزيتيّين" إلى المُجلَّد الرابع من المكتبة الشرقيّة (نبذة: ٣).

٥- [قواعد اللغة العربيّة] ومبادئ التعليم المسيحيّ (١٧٣٢)

طُبِع في روما وعنوانه باللاتينيّة: Rudimenta Lingua Araba cum Catechesi Christiana. نشير إلى ملاحَظتَين في هذا السياق: أوّلاً إنّ الكتاب يُعالج موضوعَين لا علاقة لواحدهما بالآخر، فقد يكونان أصلاً مادّة لكتابَين مُستقلَّين لم يتمّ إنجازهما. وثانياً إنّ ذكر هذا الكتاب لم يرد في جميع المصادر. وقد يكون الأباتي بطرس فهد الوحيد الذي أورد بعض التفاصيل، خصوصاً لجهة تاريخه ومكان طبعه وتثبيت عنوانه باللاتينيّة.

٦- مُصنَّفات القدّيس افرام السريانيّ (١٧٣٢-١٧٤٦)

ترجمها السمعاني من اليونانيّة إلى اللاتينيّة في ثلاثة مجلّدات. وقد أضاف إليها الحواشي والمُقدّمات، كما وضع لها فهرساً يتضمّن ثبتاً بمؤلّفات القدّيس افرام باللغتَين السريانيّة واليونانيّة، المطبوعة منها والخطّيّة. طُبع الجزء الأول في روما سنة ١٧٣٢، والثاني ١٧٤٣، والثالث ١٧٤٦. عنوان الكتاب باللاتينيّة: Sancti Patris Nostri Ephraem Syri Opera Omnia،[٢٠] توجَد نسخ مطبوعة منه في المكتبة الوطنيّة في باريس تحمل الأرقام C138 و C139 و C140 (الجميّل، ...Les Echanges، ص ٤٩٣)، وكذلك في مكتبة البطريركيّة المارونيّة في بكركي وغيرها من الأديار.

٧- قدّيسو فلورنسا (١٧٤٨)

يذكر المطران الدبس أنّها "مقالة"، ويُشير الأباتي فهد إلى أنه "كُتيِّب" حول القدّيسين بونيفاتيوس وريدمتوس الأسقف وأوطيكيوس الكاهن الشهيد. طُبِع في روما، وعنوانه باللاتينيّة: De Sanctis Ferentinis in Tuscia, Bonifacio et Redempto Episcopis et de Presbyt et Martyre Eutychio. ونظراً لطول عنوانه باللاتينيّة والعربيّة، رأينا أن نختصر العنوان كما وضعناه أعلاه بالعربيّة، تسهيلاً للعودة إليه. أمّا تاريخ طبعه فيرد عند الأب نطَين والمطران الدبس عام ١٧٤٨، وعند الأباتي فهد عام ١٧٤٥، وكذلك عند الأب كرم رزق في الموسوعة المارونيّة الصادرة عن جامعة الروح القدس عام ١٩٩٢ بعنوان Encyclopédie Maronite. وبما أنّ سائر المصادر لا تُشير إلى هذا الكتاب، وإن ذَكَرته فلا تأتي على تاريخ طبعه، لذا اعتمدنا الوثيقة الفاتيكانيّة[٢١] المُصدَّقة، والتي تُشير إلى عام ١٧٤٨، تاريخ طبع هذا الكتاب في مطبعة جينروزي سلوموني في روما.

٨- كلندار الكنيسة (١٧٥٠-١٧٥٥)

أو كالاندريا وكلندريات حسب المصادر المُختلفة. والكتاب تعريف بالقدّيسين مع صُوَرهم وأيّام أعيادهم (كلندار تعني روزنامة). تقع المجموعة في ١٢ مُجلّداً كبيراً. طُبِع منها فقط ستّة مُجلّدات في روما. وهي تتناول كلندار الكنيسة السلافيّة الكاثوليكيّة. أمّا سائر المُجلّدات غير المنشورة فتتوزّع مواضيعها وفق ما يأتي: المجلّد السابع: كلندار اليونان (الروم) القديمة. المُجلّد الثامن: كلندار السريان الموارنة واليعاقبة والنساطرة.

المُجلَّد التاسع: كلندار الأرمن. المُجلَّد العاشر: كلندار المصريّين الأقباط والحبش. المُجلَّدان الحادي عشر والثاني عشر: كلندار اللاتين القديمة. وتعود مصادر السمعاني في هذا العمل إلى الكتابات المحفورة على التماثيل والأيقونات والصوَر على اختلافها. وتُدعى باللاتينيّة: Kalendria Ecclesiae Universae. وتذكر بعض المصادر أنّ هذا المُصنَّف غير مكتَمِل التأليف.

٩- الصوَر والذخائر المُقدَّسة (١٧٥٦)

يقع في خمسة مُجلَّدات. الأوّل يتناول صوَر القدّيسين المصنوعة بالفُسَيفساء والمحفوظة في الكنائس القديمة في المشرق والمغرب. والثاني يبحث في صوَر القدّيسين المنشورة في الكتب اللاتينيّة واليونانيّة والشرقيّة. والثالث يتحدَّث عن صوَر السيّد المسيح. والرابع يدرس صوَر السيّدة العذراء في الشرق والغرب. والخامس يتناول الأماكن المُقدَّسة في فلسطين، ويبحث في ذخائر السيّد المسيح والسيّدة العذراء. ولم يُطبَع من هذا الكتاب سوى قسم من المُجلَّد الأوّل، نشره السيّد يوحنّا بوتاريوس (Bottarius) ضمن مقالة له بعنوان: الجداريّات اللاترانيّة لنيقولاوس ألماني (Alemmani) في المجلّة اللاترانيّة الصادرة سنة ١٧٥٦ عن مطبعة سالفيوني، ص ١٣٥-٢٠١. عنوان هذا المُصنَّف باللاتينيّة: De Sacris Imaginibus et Reliquis. وتُشير المصادر إلى أنّ قسماً كبيراً من هذا المؤلَّف قد نجا من الحريق الذي تعرَّضَت له مكتبة السمعاني في منزله في روما بعد وفاته. وتُشير بعض المصادر إلى أنّ هذا المُصنَّف غير مكتمِل التأليف.

١٠- أصل الرهبانيّة الباسيليّة (١٧٥٨)

يعالج العلاّمة السمعاني في هذا المؤلَّف كيفيّة انتشار الرهبانيّة الباسيليّة في كلّ من الكبادوك وسورية ولبنان. طُبِع في مطبعة مجمع انتشار الايمان في روما. ولم تذكر المصادر مزيداً من التفاصيل عن هذا المؤلَّف ومُحتوياته. الإضافة الوحيدة التي أشار إليها الأب أنطوان ضو أنّ تلك الرسالة (؟) تتعلّق بالرهبان الشويريّين. وواضح أنّ المقصود هو أنّ نسبة الباسيليّين والشويريّين تصحّ على الرهبانيّة نفسها.

١١- أصل الراهبات الباسيليّات في سورية ولبنان (١٧٦٤)

يتناول هذا المؤلَّف كيفيّة انتشار الراهبات الباسيليّات الملكيّات الكاثوليكيّات في كلّ من سورية ولبنان. طُبِع في مطبعة مجمع انتشار الإيمان في روما. أمّا تاريخ طبعه فقد ورد عند المطران الدبس عام ١٧٦٤، وعند الأباتي فهد عام ١٧٤٤. والخطأ المطبعيّ واضح في كتاب الأباتي فهد، إذ أنّه، وقد اعتمد التسلسل التاريخيّ، أورد ذكر هذا المؤلَّف بعد مؤلَّفين سابقَين يعود طبعهما إلى العام ١٧٤١ و١٧٥٨ على التوالي. فالتأليف الثالث المذكور، أي أصل الراهبات الباسيليّات، يجب أن يكون بعد سنة ١٧٥٨. لذا نعتمد التاريخ الذي ذكره المطران الدبس، أي سنة ١٧٦٤.

١٢- أفخولوجيّات الكنيسة الشرقيّة (دون تاريخ)

وردت التسمية بصِيَغ مُختلفة منها أوخولوجيّات وأوكولوجيوم وأوخوليجيون، أي مجموعة الطقوس الليتورجيّة والرتب والأسرار والفروض. والكلمة من أصل يونانيّ وتعني جَمْع الصلوات. يقع الكتاب في سبعة مُجلَّدات. يذكر الدبس أنّها غير مطبوعة. ويُشير الأب بطرس ضو إلى أنّه طُبِع من هذه المجموعة مُجلَّد واحد يتعلّق برتب وطقوس العماد بعناية أحد أنسباء السمعاني، وذلك من دون ذكر تاريخ الطبع. ولا يأتي الأباتي فهد على ذكر طبع أو عدم طبع هذا الكتاب، سواء أكان بصورة جزئيّة أو كليّة. أمّا مواضيعه، فتتوزّع كما يأتي: المُجلَّد الأول: أفخولوجيّة الموارنة، المجلَّد الثاني: أفخولوجيّة اليعاقبة، المجلَّد الثالث: أفخولوجيّة النساطرة، المجلَّد الرابع: أفخولوجيّة الروم الملكيّين، المجلَّد الخامس: أفخولوجيّة الأرمن، المجلَّد السادس: أفخولوجيّة الأقباط، والمجلَّد السابع: أفخولوجيّة الأحباش. ويذكر بعض المصادر أنّ هذا المُصنَّف غير مكتمِل التأليف.

١٣- ترقّي الدرجات الكنسيّة ومقالات أخرى (د. ت.)

تلتقي جميع المصادر على أنّ السمعاني قد ترك مجموعة من المقالات تتناول الشؤون الكنسيّة المُختلفة. ولتسهيل العودة إلى هذه المجموعة، أو مجرَّد الإشارة إليها في وضع ثبت كامل لمؤلَّفات السمعاني، رأينا أن نعطيها التسمية أعلاه لإيجاد مؤلَّف مستقِلّ تُدرَج فيه جميع المقالات والمواعظ المُتفرّقة. وسيمتدّ تاريخ التأليف من أوّل مقالة كَتَبها

حتى آخر مقالة لم تُدرَج في كتاب. بهذه الطريقة ندعو إلى مشروع جمع مقالات السمعاني ومواعظه، التي قد تُنشَر مستقبلاً في جزء واحد أو أكثر. أمّا المادّة التي أشارت إليها بعض المصادر فهي مقالة في صحّة الدرجات التي رُقِّيَ إليها أساقفة مصريّون أقباط، ومقالات أخرى حول سرّ الاعتراف والتعاليم الإلهيّة (الجميّل: ٥٠٢).

في اللاهوت

١- تفسير آيات العهدَين القديم والجديد (١٧٠٥)

ذكره الأب نطَين بعنوان "تفسير الآيات الغامضة في العهدَين القديم والحديث" وأشار إليه المطران الدبس بعنوان "كتاب تفسير الآيات الغامضة في العهدَين القديم والجديد"، وإنّ نسخاً منه موجودة في غير مكان، منها نسخة بكركي - القسم الأوّل - مخطوط رقم ٢٢٩٧. ولم تأتِ جميع المصادر على ذكر هذا الكتاب، غير أنّ ذلك لا يدعو إلى الشكّ في صحّته، بقدر ما يُشير إلى عدم سعي العديد من الباحثين لتقصّي المعلومات التي تساعد على وضع ثبت مُتكامِل في مؤلّفات السمعاني.

٢- اللاهوت الأدبيّ (١٧٠٧ ترجيحاً)

يعالج فيه معنى الخطيئة وأنواع الخطايا. وضعه بالعربيّة، وفق المطران الدبس، وبالكرشونيّ وفق الأباتي فهد. وثمّة نسخة من هذا الكتاب في دير مار أنطونيوس للرهبانيّة المارونيّة المريميّة في روما، ورقمه ٣٤٢، وعنوانه "في الخطايا". ذكره الأب مسعد في "الأصول التاريخيّة" (ص ١٩٣)، والأب نطَين في "نبذة..." (ص ٨)، كما ذكره الأب رزق تحت الرقم ٣٤٢ إنّما بعنوان "كتاب الخطايا". ونجد نسخة له ضمن مجموعة مخطوطات دير سيّدة اللويزة، وهو جزء من المُجلَّد ٤٤٦ (قديم) وMD08 (حديث). وقد وضعه قبل كتاب الإلهيّات (١٧٠٨) (راجع نهاية الفصل الحادي عشر من الإلهيّات ص ٣٥٩).

٣- كتاب التأمّلات السبعة (١٧١٠ ترجيحاً)

وضعه السمعاني بالكرشونيّ؛ وتناول فيه مواضيع تتعلّق بخلق الإنسان ونهايته، والخطيئة المُميتة والعَرَضيّة، والموت، ويوم الدينونة، وجهنّم والسماء. ذكره الأب بولس مسعد في

الأصول التاريخيّة (ص ١٩٩) والأباتي فهد في فهارس المخطوطات (ص ١٦١). ويُشير الأب رزق في "الموسوعة المارونيّة" (ج١، ص ٤٤٣) إلى أنّ السمعاني قد وضع هذا التأليف في سنّ مبكّرة، يوم كان بعدُ برتبة شمّاس. توجَد المخطوطة في دير مار أنطونيوس الكبير للرهبانيّة المارونيّة المريميّة في روما، وتحمل الرقم ٤١٢. ولم تأتِ سائر المصادر على ذكر هذا الكتاب.

٤- كتاب في السيّد المسيح (١٧١٢ ترجيحاً)

كتبه بالكرشونيّ. لم تتوقّف المصادر على مضمونه. توجد نسخة منه في دير مار أنطونيوس الكبير التابع للرهبانيّة المارونيّة المريميّة في روما. والمخطوطة تحمل الرقم ٢٦١ (فهد: ٣٩). والغريب أنّ معظم الباحثين لم يأتوا على ذكر هذا الكتاب، والأرجح لأنّهم لم يطّلعوا على مكتبات الأديرة ومخطوطاتها، بل تناقلوا المعلومات على هفواتها. ونُشير إلى أنّ مخطوط دير مار أنطونيوس في روما مكتوب بخطّ السمعاني، وقد "وهبه" للرهبانيّة في ١١ حزيران ١٧١٢، كما هو مُدوَّن على المخطوط نفسه. وثمّة نسختان من هذا الكتاب في مكتبة دير سيّدة اللويزة، واحدة مع مؤلّفات أخرى، في مُجلَّد يحمل الرقم ٤٤٦ (ترقيم قديم) وMD08 (ترقيم حديث)، وأخرى في مُجلَّد مُستقلّ يحمل الرقم ٤٣ (ترقيم قديم) وMD34 (ترقيم حديث). أمّا مضمون الكتاب، فتُشير المصادر إلى أنّه يقع في قسمين: الأوّل يتناول تجسُّد الكلمة، والثاني يُعالج حياة المسيح. (الجميّل، ...Les Echanges Culturels، ص ٤٩٠-٤٩١).

٥- الصلوات السبع (١٧٣٦)

وهي صلوات الفرض السبع النهاريّة والليليّة. كتبها السمعاني بالكرشونيّ والعربيّة. ورقمها في مكتبة الفاتيكان هو ٦٦٦ من القسم العربي[٢٣]، كما ورد عند الأب رزق. ولم تذكر سائر المصادر هذا المؤلّف، لكنْ تُمكِن العودةُ إليه في المكتبة الفاتيكانيّة تحت العنوان الآتي باللاتينيّة: Liber Precum Septem Nocturnarum et Diurnarum. ولمّا كان الكرشونيّ هو اللغة العربيّة المكتوبة بحرف سريانيّ، لم نعتبر أنّ هذا الكتاب قد وُضِع في لغتين مُختلفتَين. لذا أدرجناه مرّة واحدة في ثبت مؤلّفات السمعاني. ونُشير هنا إلى أنّ مجموعة الصلوات والمزامير، التي جمعها السمعاني عام ١٧٠٩ بعنوان "كتاب

المُبتدئين"، لم نُدرِجه في عِداد مؤلَّفاته كما فعل بعض الدارسين، لأنّ هذا الكتاب يقتصر على الجمع من دون أيّة قيمة تأليفيّة.

٦- اللاهوت العقائديّ (دون تاريخ)

لم تأتِ المصادر على ذكر مُحتويات هذا الكتاب. وضَعه السمعاني باللغة العربيّة، ويذكر الأباتي فهد أنّ نسخة منه موجودة في المكتبة البطريركيّة المارونيّة في بكركي، كسروان. ويُشير الأب بطرس ضو إلى هذا المخطوط بعنوان "اللاهوت النظري"، رابطاً فكرة المُعتَقد بالتنظير، بمُقابِل اللاهوت الأدبيّ أو الخلقيّ، حيث ترتبط القِيَم الأخلاقيّة بالسلوك والتطبيق.

٧- كتاب الفضائل الإلهيّة (د. ت.)

وضَعه السمعاني بالكرشونيّ. ويشتمل على ثلاثة أبواب موزَّعة إلى فصول. ذكره الأب مسعد في "الأصول التاريخيّة" (ص ١٩٦)، والأب رزق في "الموسوعة المارونيّة" (ج١، ص ٤٤٣). يوجد هذا المخطوط في دير مار أنطونيوس الكبير للرهبانيّة المارونيّة المريميّة في روما، ويحمل الرقم ٣٧١. وله نسخة ضمن المخطوط، رقم ٤٤٦ (قديم) وMD08 (حديث) في مكتبة دير سيّدة اللويزة.

٨- دعاوى نصارى المشرق (د. ت.)

يُعالج المؤلِّف مجموعة قضايا ومُشكلات واردة من المسيحيّين في المشرق، محوَّلةً إليه من المجمع المُقدَّس لنشر الايمان، ومجمع فحص الدعاوى السنت أوفيشيو (نطَين: ٨)، لدراسة الدعاوى ووضع المُطالعات فيها. ويُشير الأباتي فهد، استناداً إلى المطران الدبس، إلى أنّ أصول تلك الدعاوى ما تزال محفوظة في خزائن المجامع المُقدَّسة، ويرى أنّها "لو جُمِعَت لتألَّف منها عدّة مجلَّدات ضخمة" (فهد: ٣٤). وقد أتى بعض المصادر على ذكر هذا التأليف، أو هذه المادّة، تحت عنوان "مجموعة التقارير" التي وضعها السمعاني حول القضايا الكنسيّة الشرقيّة، (بطرس ضو: ٤٣١) كما جاء تفصيلها في كتاب الخوري ناصر الجميّل ...Les Echanges Culturels (ص ٤٩٤-٤٩٥).

٩- كتاب القدّاس الماروني بالسريانيّة (د. ت.)

وهو يُقسَم إلى قسمَين: الأوّل في ٤١ صفحة من القطع الكبير، ويدور حول رتبة القدّاس. ويضمُّ الثاني ٧٧ صفحة تشتمل على تفاصيله، ويتوزّع الحوار فيه بين الكاهن والشمّاس وجماعة المؤمنين. (فهد: ٢٠٢-٢٠٣). وللإنصاف، يجب الإشارة هنا إلى أنّ الأباتي فهد هو الباحث الوحيد الذي تناول هذا الكتاب بعرض وتفصيل وافِيَين، لإعطاء فكرة دقيقة عن مضمونه، وأهداف السمعاني في وضع هذا المؤلّف اللاهوتيّ القيِّم. ثمّة نسخة عربيّة في المكتبة الفاتيكانيّة، ونسخة سريانيّة في دير ما أنطونيوس الكبير، في روما، التابع للرهبانيّة المارونيّة المريميّة، بعنوان "كتاب القدّاس للأيّام العاديّة"، يحمل الرقم ٢٥٩. ذكره الأب مسعد في "الأصول التاريخيّة" (ص ١٨٢)، والأباتي فهد في "فهارس مخطوطات..." (ص ٩٩). كما أشار الأباتي فهد في كتابه عن السمعاني إلى مخطوطة "خدمة القدّاس الماروني" بالعربيّة والسريانيّة والكرشونيّ، تحمل الرقم ٦٦٧ في المكتبة الفاتيكانيّة. ونُرجّح أنّها مخطوطة "القدّاس المارونيّ" نفسه بعنوان مُختلِف نسبيّاً، بدليل أنّ سائر المصادر لم تُميِّز بين العنوانَين. أمّا نافور القدّاس المارونيّ، فقد ترجمه السمعاني من العربيّة إلى السريانيّة. ذكره الأب مسعد في "الأصول التاريخيّة" والأباتي فهد في "فهارس مخطوطات..."، والنافور موجود في قسم من المخطوطة رقم ٣٣٩ في دير مار أنطونيوس في روما.

١٠- في الوصايا العشر الإلهيّة (د. ت.)

وضعه المؤلّف بالكرشونيّ. وهو يتناول الوصايا العشر شرحاً وتعليقاً. والمخطوطة موجودة في مكتبة دير مار أنطونيوس، في روما، التابع للرهبانيّة المارونيّة المريميّة. وهي بخطّ السمعاني نفسه وتحمل الرقم ٣٤٠ (فهد: ٣٩). ويُشير المطران الدبس إلى أنّ هذه المخطوطة قد ألحِقَت بكتاب "اللاهوت الأدبيّ" للسمعاني، في حين يذكر الأباتي فهد أنّ لكلّ من المخطوطتَين رقماً خاصّاً بها. فمخطوطة "اللاهوت الأدبيّ" تحمل الرقم ٣٤٢، وهي التي يُشير إليها الأب رزق بعنوان "كتاب الخطايا". لكنّ هذا المُجلَّد يتضمَّن، في القسم الأخير منه، مَواعظ للسمعاني تحمل الرقم ٣٤٣ في دير مار أنطونيوس، روما. وثمّة نسخة لكلّ منهما في دير سيّدة اللويزة ضمن المخطوط رقم ٤٤٦ (قديم) وMD08 (حديث).

١١- كتاب رتب نصارى المشرق (د. ت.)

يعرض فيه المؤلّف الرتب الكنسيّة للمسيحيّين الشرقيّين على اختلاف ملَلِهم، من السريان إلى الروم الملكيّين والأرمن والأقباط وسواهم من أتباع الكنائس الشرقيّة. وقد يكون هذا الكتاب من الكتب التي تعرّضت للحريق. ذكره الأب نطَين والمطران الدبس بلمحة عن محتواه، واكتفى الأباتي فهد بذكر عنوانه، وأسقطته سائر المصادر. ومن المُحتمَل أن يكون هذا المؤلّف من الكتب التي باشر السمعاني بتأليفها من دون إكمالها.

١٢- كتاب الشرطونيّة[٢٤] (د. ت.)

يتضمّن هذا المخطوط مجموعة الرتب الكهنوتيّة، مع شرح شروطها وكيفيّة الترقّي إليها والقيام بمسؤوليّاتها. عدد تلك الرتب والدرجات خمس عشرة، وهي: قصّ الشعر، البوّاب، القارئ، المُرتّل، الشدياق، الشمّاس، القسّ، الخوري، البرديوط، الخوري أسقف (الخوراسقف)، الأسقف والمطران، البطريرك، قبول الباليوم (إلباس البطريرك درع الرئاسة)، إضافةً إلى رتبتَي الأباتي (عند الرهبان) ورئيسة الراهبات. والرتبتان الأخيرتان ليستا تراتُبيَّتين كسابقاتهما، التي تبدأ مع البوّاب وتنتهي مع البطريرك. ونُشير هنا إلى أنّ الأباتي فهد هو الوحيد الذي توقّف عند هذه التفاصيل، في حين اكتفت سائر المصادر بذكر عنوان هذا المخطوط من دون مضمونه، أو بعدم ذكره إطلاقاً. توجَد نسخة من هذا المخطوط في المكتبة الفاتيكانيّة.

١٣- كتاب الجنّازات (د. ت.)

ذكره الأباتي فهد استناداً إلى الكاردينال أنجيلو ماي، في الفهرس الذي وضعه باللاتينيّة عن مخطوطات المكتبة الفاتيكانيّة. وقد وضع السمعاني هذا الكتاب بالسريانيّة، وهو يحمل الرقم ٤٢١ من القسم السريانيّ في المكتبة المذكورة. لم تتوقّف المصادر عند محتوى هذا الكتاب أو عند أيّ تفصيل يتعلّق بحجمه أو عدد صفحاته.

في القوانين الكنسيّة

١- الحَبر الأعظم: في الانتخاب والانتداب (١٧٢٠ و١٧٤٠)

وهو ليس كتاباً في الأصل، إذ يتألّف من خطابَين يُمكِن جمعهما في كتاب لترابُط الموضوع بينهما. يتحدّث الخطاب الأوّل عن طريقة انتخاب رأس الكنيسة الكاثوليكيّة

والظروف المُحيطة بهذا العمل، طُبِع عام ١٧٢١ في روما. ويتحدَّث الخطاب الثاني عن كيفيّة انتداب الحَبر الأعظم لأحد كبار المسؤولين في الفاتيكان في مهمّة كنسيّة في الخارج، طُبِع عام ١٧٤٠ في الفاتيكان. ويُمكِن العثور على مقالات أو خطب أخرى للسمعاني حول الحَبر الأعظم ودوره في قيادة الكنيسة لتُشكِّل جزءاً من هذا الكتاب المُقترَح. وما يُعزِّز هذا الاقتراح هو الموضوع الوارد في الوثيقة الفاتيكانيّة للمطران اسطفان عوّاد والأب يوسف لويس السمعاني بعنوان "مجموعة خطب" للسمعاني (الوثيقة، ص ٣).

٢- مُقدِّمة القوانين والرسوم الرهبانيّة المُختصّة بالرهبانيّة اللبنانيّة[٢٥] (١٧٣٥)

يتناول هذا الكتاب أنظمة الرهبان المُنتسِبين إلى القدّيس أنطونيوس كوكب البرّيّة، والتابعين لأخويّة الرهبان بجبل لبنان. وقد اختلفت المصادر في مسألة الترجمة والتأليف، إذ يُشير المطران الدبس إلى أنّ السمعاني قد "أنشأها بالعربيّة واللاتينيّة وعلّق في فاتِحتِها رسالة عربيّة... ضمَّنها الكلام على أصل رهبانيّة القدّيس أنطونيوس الكبير". ويرى غانم أنّ السمعاني "ترجمها إلى اللاتينيّة وعلّق في أوّلها رسالة عربيّة". ويعتبر الأباتي فهد أنّها "ترجمة ... من العربيّة إلى اللاتينيّة [وقد] علّق عليه [نسبة إلى الكتاب] رسالة..." من دون ذكر اللغة التي وُضِعَت فيها تلك الرسالة. أمّا الأب صفير فيلتقي مع الأباتي فهد في أنّ الكتاب "ترجمة من العربيّة إلى اللاتينيّة، وقدّم له برسالة طويلة..." من دون أن يذكر أيضاً لغة الرسالة. ويرى الخوري الجميّل أنّ الكتاب وُضِعَ باللغتَين العربيّة واللاتينيّة وأنّ مُقدِّمته جاءت بالعربيّة. وبالعودة إلى الاصل تبيَّن أنّ نصّ المُقدِّمة/الرسالة هو بالكرشونيّ ونصّ القوانين اللاحقة هي ترجمة لبراءات البابا اكليمنضوس الثاني عشر الصادرة سنة ١٧٣٢ بموضوع تثبيت القوانين الرهبانيّة. وتمت الترجمة من اللاتينيّة إلى العربيّة بالحرف السريانيّ. النصّ العربيّ موجود في دير مار أنطونيوس في روما، وهو يحمل الرقم ٣٤٧، كما يحمل تاريخ ١ آذار ١٧٣٥.

٣- المجمع [اللبنانيّ] المارونيّ الإنطاكيّ باللاتينية (١٧٣٦)

من المُتّفق عليه أنّ السمعاني، يوم جاء إلى لبنان لتنظيم وترؤّس المجمع اللبنانيّ، كان يحمل معه النسخة اللاتينيّة المُقترحة لأعمال هذا المجمع. وهي مُستقاة من مجامع الكنيسة الرومانيّة، ولا سيّما قوانين المجمع التريدنتي. ويبدو أنّ البطريرك وبعض الأساقفة الموارنة رفضوا قسماً من المواد والقوانين الواردة في تلك النسخة اللاتينيّة الأولى. فعمد السمعاني على تعديلها، واضعاً بذلك النسخة العربيّة المُنقّحة عن اللاتينيّة والتي أقرّها المجمع. وحين عاد السمعاني إلى روما حمل معه النسخة اللاتينيّة التي أقرّها وأثبتها لاحقاً البابا بندكتوس الرابع عشر عام ١٧٤١. وقد طُبِعَت في روما سنة ١٨٢٠ بمطبعة انتشار الإيمان المُقدّس. وعنوان الكتاب باللاتينيّة هو: Synodus Antiochena Maronita Preside I.S. Assemanio. وقد قام المطران يوسف نجم، مطران عكّا والنائب البطريركيّ، بترجمة هذه النسخة اللاتينيّة إلى العربيّة ونشرها في مطبعة الأرز في جونية سنة ١٩٠٠، ثمّ أعيد طبعه سنة ١٩٨٦. ومن أبرز الدراسات عن المجمع اللبنانيّ دراسة الأب الدكتور بطرس محفوض الموضوعة بالفرنسيّة[٢٦].

ونُشير إلى أنّه قد ورد على الصفحة ١٤٨ من ذيل المجمع اللبنانيّ، طبعة جونية ١٩٠٠، أمر آباء المجمع بنشر بعض القوانين الكنسيّة بما فيها "رسوم القوانين" بصورة مستقلّة. وقد وضع السمعاني هذه الرسوم بالكرشونيّ، بتاريخ ١٧ كانون الثاني ١٧٣٧، وكان ما يزال مُقيماً في دير سيّدة اللويزة. وهي محفوظة في المكتبة الفاتيكانيّة في المخطوطة رقم Vat. Ar. 666, ff.1 - 4v. وقد نشر الأب أنطوان ضو الأنطونيّ هذه القوانين في مجلّة المشرق، عدد تمّوز - تشرين الأوّل ١٩٦٩، ص ٣٩١-٤٠٦.

٤- المجمع [اللبنانيّ] المارونيّ الإنطاكيّ بالعربيّة (١٧٣٦)

وضعه السمعاني مُعدّلاً عن النسخة اللاتينيّة قُبَيل انعقاد المجمع اللبنانيّ الذي ناقش هذه الوثيقة وأقرّها بحضور البطريرك يوسف ضرغام الخازن، ويوسف السمعاني بصفته القاصد الرسوليّ مُمثّلاً قداسة البابا اكليمنضوس الثاني عشر. وجاء مضمون النسخة العربيّة نتيجة المناقشات بين السمعاني والبطريرك والأساقفة والرهبان وما رافق ذلك من خلافات في الرأي، ومحاولة السمعاني للتوصُّل إلى حلول مُرضية لرجال الكنيسة المارونيّة والكرسيّ الرسوليّ. طُبِعَت هذه النسخة العربيّة في مطبعة مار يوحنّا الصايغ في الشوير سنة ١٧٨٨.

ونُشير هنا إلى أنّ الأب بولس صفير قد وضع دراسة بالغة الأهميّة مُقارِناً بين النسختَين اللاتينيّة والعربيّة لهذا الكتاب[٢٧].

٥- ديباجة [مُقدِّمة/رسالة] القوانين والرسوم الرهبانيّة المُختصّة برهبان مار أشعيا [الأنطونيّين] (١٧٤١)

وضع السمعاني هذه الرسالة بالعربيّة، ووجَّهها إلى الرئيس العام والرهبان الأنطونيّين المُنتسبين إلى القدّيس أشعيا. طُبِعت في روما. ورد ذكر هذا المؤلَّف عند المطران الدبس وعند الأباتي فهد من دون سائر المصادر، ولم يتوقَّفا عند مضمونه أو خلاصة محتوياته. ويذكر الأب أنطوان ضو الأنطونيّ أنّ السمعاني قد قام في العام نفسه (١٧٤١)، بترجمة قوانين رهبان القدّيس أنطونيوس من مجمع مار أشعيا الأنطونيّين من العربيّة إلى اللاتينيّة، وكذلك رسالة مطبوعة إلى الرهبان الأنطونيّين في قوانينهم سنة ١٧٤١. ويذكر الأب نطَين أنّها رسالة في اصل الرهبان في لبنان (نبذة: ٥). وليس من الواضح ما إذا كان يقصد أنّ كتاب "أصل الرهبان ..." هو نفسه كتاب "قوانين رهبان القدّيس أنطونيوس"، أم أنّه كتاب آخر مُستقلّ. (مجلّة الوحدة في الإيمان، تشرين الأوّل ١٩٦٨، ص ٢٨٩). وبالعودة إلى الاصل تبيَّن أنّ نصّ الديباجة هو بالكرشونيّ ونصّ القوانين اللاحقة هو ترجمة لبراءات البابا اكليمنضوس الثاني عشر الصادرة سنة ١٧٤٠ بموضوع تثبيت القوانين الرهبانيّة من اللاتينيّة إلى العربيّة بالحرف السريانيّ.

٦- أعمال المجالس البابويّة (١٧٤٢ و١٧٤٤ و١٧٥٧)

يتناول المؤلَّف أعمال مجلس ١٧٤٢، عندما ثبَّت البابا بنديكتوس الرابع عشر انتخاب بطرس ورتبيت بطريركاً على أرمينيا الصغرى وقلقيليا ومنَحه الباليوم. ثمّ أعمال مجلس ١٧٤٤، عندما ثبَّت البابا نفسه المطران سمعان بطرس عوّاد بطريركاً أنطاكيّاً على الطائفة المارونيّة، مع رسائل البطريرك المذكور والأساقفة إلى الأب الأقدس. ثمّ أعمال مجلس ١٧٥٧ عندما قام البابا إيّاه بتثبيت المطران طوبيّا بطرس الخازن بطريركاً أنطاكيّاً على الطائفة المارونيّة أيضاً ومَنَحه درع الرئاسة. وقد طُبِعَت هذه الأعمال في روما وبالتواريخ المذكورة أعلاه في مطبعة مجمع انتشار الايمان، لكنّنا آلينا أن نجمعها تحت عنوان واحد وفي كتاب واحد في حال الإقدام على نشرها من جديد.

٧- الناموس الشرقيّ القانونيّ والمدنيّ (١٧٦٢-١٧٦٦)

يُشكِّل هذا الكتاب مجموعة القوانين الكنسيّة والمدنيّة. تمَّ نشر خمسة مُجلَّدات منه. ويُشير بعض المصادر إلى أنّ السمعاني كان وضع هذا المؤلَّف في عشرين مجلَّداً لم تكتمل مُحتوياتها. أمّا المُجلَّدات الخمسة المنشورة، فتتضمَّن ما يأتي: المُجلَّد الأوّل يعرض قوانين الكنيسة الروميّة (وبعض المصادر أشار إلى "كنيسة الروم") طُبِعَ بمطبعة فرنسيس بيزاريني كومارك، والمجلَّد الثاني يتناول القوانين المدنيّة في هذه الكنيسة، أمّا المجلَّدات الثالث والرابع والخامس فتضمّ الحواشي والتعليقات المُرتبِطة بالحقوق البيعيّة والمدنيّة التابعة للكنيسة المذكورة. طُبِع الكتاب في روما بين ١٧٦٢ و١٧٦٦، ويذكر المطران الدبس أنّ الطباعة تمَّت بين ١٧٦٢ و١٧٦٩.

٨- مجامع الكنيسة الشرقيّة (دون تاريخ)

يقع هذا الكتاب في ستّة مجلَّدات: يعرض الأوّل لمجامع الكنيسة المارونيّة، والثاني لمجامع كنيسة الكلدان النساطرة، والثالث لمجامع كنيسة السريان اليعاقبة، والرابع لمجامع كنيسة الأقباط، والخامس لمجامع كنيسة الأرمن، والسادس لمجامع كنيسة الروم والألبانيّين والروتانيّين les Ruthènes، وهم شعب سلافيّ منتشر في هنغاريا وليتوانيا وغيرهما، وهم كاثوليك ولكنّ طقسهم بيزنطيّ. ونَميل إلى الاعتقاد أنّ وضع كتاب "المجمع اللبنانيّ" قد دفع بالسمعاني إلى وضع مجلَّد عن مجامع الكنيسة المارونيّة، وهذا بدوره حَمَلَهُ على وضع سائر المُجلَّدات حول المجامع الأخرى.

٩- قوانين راهبات الزيارة ورسوم من قوانين مار فرنسيس (د. ت.)

وهي مخطوطة بالعربيّة تحمل الرقم ٦٦٥ في المكتبة الفاتيكانيّة، وفق ما ذكره الأباتي فهد. ولم يأتِ سائر المصادر على ذكر هذا المؤلَّف. ويوحي العنوان باهتمام السمعاني بالقوانين الكنسيّة والرهبانيّة، إذ يأتي هذا العمل في سياق سلسلة مؤلَّفاته القانونيّة التي تهدف إلى إعادة التنظيم الكنسيّ في القرن الثامن عشر، سواء في أوروبا أم في المشرق. ويُشير الأب رزق إلى أنّ هذا المخطوط يشمل إرشادات روحيّة موجَّهة إلى راهبات الزيارة، وقوانين رهبانيّة القدّيس أوغسطينوس المُتعلّقة بالراهبات.

في الفلسفة

١- كتاب المدخل إلى العلوم (١٧٠٨)

يذكر المطران الدبس أنّ هذا الكتاب بالعربيّة، لكنّ الأباتي فهد يُشير إلى أنّه بالكرشونيّ (أي إنّ الحَرف سريانيّ واللغة عربيّة). لذا لا يُشكِّل ذلك تناقضاً. ولم تتوقّف المصادر عند مُحتويات هذا الكتاب، لكنّ موضوع المدخل إلى العلوم أو المدخل إلى المنطق أو الإيساغوجي كان شائعاً في ذلك العصر، سيّما بين الرهبان ورجال الدين المُثقّفين. توجد منه نسختان في دير مار أنطونيوس الكبير في روما التابع للرهبانيّة المارونيّة المريميّة، واحدة تحمل الرقم ٢٥٨، وهي الأصليّة وبخطّ يده، وأخرى تحمل الرقم ٣٤٥، ونسخة في المكتبة الفاتيكانيّة تحمل الرقم ٧٠٣ من القسم العربيّ (الجميّل، Les Echanges...، ص ٤٨٩). وثمّة نسختان منه أيضاً في دير سيّدة اللويزة في زوق مصبح، واحدة بالكرشونيّة تحمل الرقم ٥٠٤ (ترقيم قديم) وPH01 (ترقيم حديث)، تاريخ نسخها ٣ شباط ١٧٣٤، وأخرى بالعربيّة، مُجتزأة، تحمل الرقم ١٢٦ (ترقيم قديم) وPH16 (ترقيم حديث)، وتاريخ نسخها ١٦ آب ١٨٦٤. والواقع أنّ الباحثين وقعوا في التباس حول هذا الكتاب والمجلّد نفسه الذي يضمّ كُتُباً أخرى. فكتاب المدخل إلى العلوم هو غير كتاب المنطق وغير كتاب الجَدَل، اللذَين لم يذكرهما بعض الدارسين، أو ذكروا واحداً منهما مُجملاً مع الآخر. وسبب هذا اللبس أنّ الكتب الثلاثة للسمعاني قد غُلِّفَت في مجلّد واحد (مخطوط رقم ٢٥٨، روما). والدليل على ذلك أنّه حدّد تاريخ انتهائه من كلّ كتاب بمفرده. وقد انتهى من كتاب "مدخل إلى العلوم" بتاريخ ٣ تمّوز ١٧٠٨، وهو بخطّ يده. وسنتوقّف عند الكتابَين الآخرَين لاحقاً.

٢- العلم الطبيعيّ أو الطبيعياتّ (١٧٠٨)

وضعه السمعاني بالكرشونيّ، وعالج فيه بداية ما اعتبره أساساً في التحليل الفلسفيّ، وفيه ثلاثة مواضيع: المُمتنع والمُمكِن والوجود. ويُحاول بذلك تقديم الدليل على وجود واجب الوجود. فالمُمكِن يعجز عن خلق مُمكِن. والوجود المُطلَق ليس سوى واحدٍ ناتج عن ذاته، ويَستكمِل في ذاته الصفات كلّها. ثمّ يتناول السمعاني عناصر المادّة والصورة والكائن والزمان والمكان ومبدأ العلّة واختلاف معانيها باختلاف اللغات. بعدها يتوقّف عند الحركة والسكون والعناصر الأربعة، والوجود بالجوهر مُقابِل الوجود بالقوّة،

لينتهيَ إلى الكلام على الجسد ونشأته وبلوغه. يشتمل الكتاب على ستّة وثلاثين فصلاً ومُقدّمة (ذكر الأباتي فهد أنّ الكتاب من ٣٠ فصلاً). نشره الأب اغناطيوس عبده خليفه اليسوعيّ في مجلّة المشرق في بيروت عام ١٩٦٨ (ص ٤٨٥-٨٩٤). ويأتي الأب الدكتور كرم رزق[٢٨] بمعلومات أخرى عن هذه المخطوطة، نستنتج منها بعض المُفارقات: أوّلاً، عنوان المخطوطة كما أورده الأب رزق هو: "العلم الطبيعيّ المُطلَق". في حين أن العنوان الصحيح هو: "العلم الطبيعي" كما ورد في مطلع المخطوط رقم ٢٦٠، روما. ثانياً، يُشير الأب رزق إلى أنّ هذه المخطوطة تقع في أربعة أجزاء: الأوّل يضمّ ١٦ فصلاً تُعالج الجسم الطبيعيّ، والثاني يضمّ ٣ فصول تتناول خلق العالم، والثالث يضمّ ٦ فصول تُعالج الكائن، والرابع والأخير يضمّ ١١ فصلاً في معالجة الروح. ثمّة نسخة من هذا المخطوط في دير مار أنطونيوس الكبير في روما تحمل الرقم ٢٦٠ بخطّ السمعاني، وتاريخ إنجازها وفق ما جاء في المخطوطة هو ٢٤ حزيران ١٧٠٨ (ص ٣٠١ وهي الصفحة الأخيرة). والدليل على خطأ بعض المصادر السابقة[٢٩] في تحديد التاريخ الصحيح لإنجاز هذا الكتاب يعود إلى أمرَين: الأوّل أنّ السمعاني نفسه قد أشار إلى كتاب "العلم الطبيعيّ" في كتابه "الإلهيّات"، (الجزء الأوّل، المقالة الثامنة، الفصل الثالث، ص ١٠٥)، وهذا يعني أنّ كتاب العلم الطبيعيّ قد سبق كتاب الإلهيّات. وبما أنّ "الإلهيّات" قد أنجزه في تشرين الثاني عام ١٧٠٨، كما سيأتي، فالعلم الطبيعيّ سبق هذا التاريخ، أي قد أنجزه قبل تشرين الثاني ١٧٠٨. والمخطوطة تؤكّد صحّة ذلك. والأمر الثاني هو الخطأ في قراءة حرف الحاء بالسريانيّة المُعادل لرقم ٨، فمنهم من قرأه بثلاثة أسنان فأصبح ياء وحاء أي رقم ١٨، ومنهم من قرأه ياء وزاي فأصبح رقم ١٧. ومن النُسَخ الأخرى لكتاب "العلم الطبيعيّ" نسخة البطريركيّة المارونيّة التي تحمل الرقم ٧٩ ويعود تاريخ نسخها إلى ٢٠ آذار ١٨٣٩، ونسخة المكتبة الشرقيّة التي تحمل الرقم ٣٥٧ ويعود تاريخ نسخها إلى ٢٣ تمّوز ١٨٥٤، ونسخة دير الشرفة التي تعود إلى نيسان ١٨٤٥. أمّا كتاب الطبيعيّات الذي ذكره الأباتي فهد فيُثير غير علامة استفهام حول نقطتَين: أوّلاً: إنّ تحديده اسم المؤلّف بالسمعاني من دون الاسم الثلاثيّ لا يكفي، إذ قد يكون المؤلّف لكاتب آخر من السماعنة. والثاني: إنّ تحديده عدد الصفحات بـ٦٠٠ صفحة لا ينطبق مع حجم كتاب العلم الطبيعيّ الواقع في ٣٠١ صفحة.

٣- كتاب المدخل إلى المنطق (١٧٠٨ ترجيحاً)

أشار السمعاني إلى كتاب "مدخل إلى المنطق" في كتابه الإلهيّات (ج١، ص ١٦٣). ولم نقع بين المصادر على كتاب له بهذا العنوان؛ فالأرجح أنّه من كتبه التي احترقت ولم يبقَ لها أثر.

٤- كتاب الستّة أيّام (١٧٠٨ ترجيحاً)

وردت في كتاب الإلهيّات للسمعاني إشارتان إلى كتاب آخر من كتبه عنوانه "كتاب الستّة أيّام" (ج ٣، المقالة الثانية، الفصلان الثاني والثالث، ص ١٧٩). ونفهم مِمّا ورد في مضمون الكتاب أنّه يُعالج موضوع التكوين، تكوين الأرض والسماء والعناصر والمخلوقات وصولاً إلى تكوين الإنسان الأوّل والبحث في سعادته وسقوطه. وتجدر الإشارة إلى أنّ "القسم" الثالث من كتاب الإلهيّات يُشكّل مُختصراً لكتاب الستّة أيّام كما ورد في عنوان هذا القسم (ص ١٦٥). ولم تأتِ المصادر على ذكر هذا الكتاب. وقد يكون من كتبه التي احترقت، ولا أثر لها سوى هذه الإشارة المُكرَّرة من المؤلّف نفسه.

٥- كتاب الإلهيّات (١٧٠٨)

هذا الكتاب قابل للتصنيف ضمن الفلسفة واللاهوت. لكنّنا آثرنا أن نضعه في باب الفلسفة لسببَين: الأوّل أنّه يعتمد على علم المنطق في جدليّاته وبراهينه الإلهيّة، والثاني أنّ علم الإلهيّات أو الفلسفة الإلهيّة تُشكّل في أوروبا جزءًا لا يتجزّأ من تاريخ الفلسفة ووجوهها. بهذا المعنى يُشكّل كتاب الإلهيّات للسمعاني محطّة بارزة في تطوُّر الحركة الفلسفيّة في المشرق منذ القرن السابع عشر. يقع الكتاب في ثلاثة أجزاء وضعها السمعاني بالكرشونيّ. وسنعرض للكتاب في نهاية هذه المُقدّمة، تمهيداً لنشره ووضعه في مُتناول القرّاء والباحثين. وقد أشارت إليه بعض المصادر بعنوان "علم الإلهيّات". النسخة الأصليّة موجودة في دير مار أنطونيوس الكبير في روما، حيث يحمل الجزء الأوّل الرقم ٢٥٧، والجزءان الثاني والثالث الرقم ٢٥٦، وهي جميعاً بخطّ السمعاني، ونسخة ثانية في المكان إيّاه للجزئين الثاني والثالث تحمل الرقم ٦٠، وهي بخطّ الراهب أنطون ماريا الأورشليمي ابن أندريا المارونيّ، مؤرَّخةً في ٢ تشرين الأول ١٧١٤، ونسخة ثالثة تحمل الرقم ٤٤٦ (ترقيم قديم) وMD08 (ترقيم حديث) كانت في

دير فيطرون[٣٠] للرهبانيّة المارونيّة المريميّة وأصبحت في مكتبة دير سيّدة اللويزة. وتضمّ مكتبة دير سيّدة اللويزة نسخة بالكرشونيّ للقسم الأوّل من كتاب الإلهيّات، وهي بخطّ القسّ يوسف البتن والقسّ جبرائيل حوّا. وكان الانتهاء من نسخها بتاريخ ٢ أيّار ١٧٠٩، وهي تحمل الرقم ٥٥ (ترقيم قديم) وMD02 (ترقيم حديث). أمّا النسخة العائدة إلى مكتبة دير سيّدة اللويزة في زوق مصبح فهي بعنوان "كتاب الإلهيّات"، وتحمل الرقم ٣٧٩ (ترقيم قديم) وMD03 (ترقيم حديث)، وهي بخطّ القسّ أغناطيوس الحاقلاني، وقد انتهى من نسخها بتاريخ ١٠ تمّوز ١٧١٤. أمّا الجزء الأوّل من الكتاب، فقد انتهى منه المؤلّف بتاريخ ٣١ تشرين الأوّل ١٧٠٨. وتُشير النسخة الحاملة الرقم ٢٥٦ روما إلى أنّ السمعاني انتهى من الجزء الثاني بتاريخ ٢٤ تشرين الثاني ١٧٠٨، ومن الجزء الثالث بتاريخ ٢٦ تشرين الثاني ١٧٠٨، أي بعد يومَين من انتهاء الجزء الثاني. وقد اعتمدنا، في نشر هذا الكتاب، بأجزائه الثلاثة، المخطوط الأصليّ بخطّ السمعاني، الموجود في روما، والحامل الرقمَين ٢٥٧ و٢٥٦ كما أشرنا أعلاه.

٦- كتاب المنطق (١٧١٠)

تمّ تأليفه بالعربيّة، وقد ذكرنا أنّ هذا الكتاب قد غُلّف في مجلّد واحد مع كتابَي "مدخل إلى العلوم" و"كتاب الجدل". لذا، لم يأتِ معظم المصادر على ذكره ظنّاً أنّه جزء لا يتجزّأ من "المدخل إلى العلوم". والسبب الرئيس الذي دفَعَنا إلى اعتباره كتاباً مُستقلاً، رغم وجوده في مجلّد واحد مع سواه، هو أنّ تأليفه قد تمّ بتاريخ مُختلف عن سابقه. وهو بخطّ السمعاني. وتُشير النسخة التي تحمل الرقم ٢٥٨ في دير مار أنطونيوس في روما إلى أنّ السمعاني قد أنجز هذا الكتاب بتاريخ ٢٧ أيّار ١٧١٠، أي أنّه ألّفه بعد "كتاب الإلهيّات" وليس بعد "المدخل إلى العلوم". وذلك وفق التواريخ الآتية وبالتسلسل الزمنيّ: تمّوز ١٧٠٨ "المدخل إلى العلوم"، تشرين الثاني ١٧٠٨ "كتاب الإلهيّات"، وأيّار ١٧١٠ "كتاب المنطق". وثمّة نسخة كانت في دير فيطرون تحمل الرقم ١٢٣ ويعود تاريخ نسخها إلى العام ١٧٣١، وأصبحت في دير سيّدة اللويزة تحمل الرقم ٥٠٤ (ترقيم قديم) وPH01 (ترقيم حديث).

٧- كتاب الجَدَل (١٧١٠)

ألّفه السمعاني بالعربيّة، وقصّته كقصّة "كتاب المنطق" مع كتاب "المدخل إلى العلوم". فلوجود هذه الكُتُب الثلاثة في مجلّد واحد، وهو المخطوط الرقم ٢٥٨ روما، ظنَّ معظم الدارسين أنّها تُشكّل كتاباً واحداً رغم اختلاف التواريخ في إنجاز كلٍّ منها. قد يكون أنّ الواحد مكمّل للآخر من حيث الموضوع العامّ، لكنّ اعتماد المؤلّف تسمية "كتاب" المنطق و"كتاب" الجَدَل وتحديد تواريخ مُستقلّة لكلّ منها يؤكّد إرادته في اعتبار كلٍّ من هذه الكُتُب الثلاثة مُستقلاً عن الآخر. أمّا تاريخ انتهائه من "كتاب الجَدَل"، فهو ٢٩ أيّار ١٧١٠، وهو بخطّ يده.

في التّاريخ

١- التّاريخ الشرقيّ لبطرس المصريّ (١٧٢١ ترجيحاً)

كان ابراهيم الحاقلاني قد ترجمه من العربيّة إلى اللاتينيّة ثمّ ترجمه السمعاني مُجدَّداً من العربيّة إلى اللاتينيّة، وأضاف إليه أربعة مقالات حول موضوع الكتاب. طُبِع في البندقيّة عام ١٧٣١ بمطبعة برتلماوس يافارينا وفق الأب نطَين والمطران الدبس، لكنّ الأباتي فهد والأب صفير يُشيران إلى أنّ تاريخ الطبع هو سنة ١٧٢٩. وفي الوثيقة الفاتيكانيّة[٣١] لمؤلّفات السمعاني وَرَد تاريخ هذا الكتاب عام ١٧٢١. ولا يأتي الأب بطرس ضو على ذكره ولا على تحديد تاريخ صدوره. كذلك لا تتوقّف المصادر عند مُحتويات هذا المؤلّف ولا عند المواضيع التي أضافها السمعاني إليه. عنوانه باللاتينيّة: Chronicon Oriental Patri Rahebi Aegyptii.

٢- تاريخ إيطاليا (١٧٥١-١٧٥٣)

ويُعرَف أيضاً باسم تاريخ مؤرّخي إيطاليا. أنجز منه المؤلّف أربعة مجلّدات من اصل عشرة. يتناول المجلّدان الأوّل والثاني تاريخ نابولي وصقلّية من سنة ٥٠٠ إلى سنة ١٢٠٠. ويُتابع المجلّدان الثالث والرابع تاريخ هذين المكانَين منذ العام ١٢٠٠ حتّى زمن المؤلّف. صدرَت هذه المجلّدات الأربعة في روما تِباعاً، وباللاتينيّة. أمّا سائر المجلّدات التي لم يُنجزها السمعاني، فيشمل مُخطّطُها تاريخ تمَلُّك اللومبرديّين ودوقيّة روما وسبولاتوس وفربولي وتوسكانا وسواها من المدن والمُقاطعات الإيطاليّة. عنوان

الكتاب باللاتينيّة: Italicae Historiae Scriptores ex Bibl. Vaticana. ويُشير الأب أنطوان ضو إلى أنّ هذه المجموعة أُعِدَّت أصلاً في ثمانية مجلّدات، إذ يضمّ المجلّدان الخامس والسادس المؤلّفِين النابوليتانيّين والصقليّين القُدامى، ويضمّ المُجلّدان السابع والثامن التراث النابوليتانيّ والصقلّيّ. (مجلّة الوحدة في الإيمان، تشرين الأوّل ١٩٦٨، ص ٢٩٠).

٣- تاريخ سورية القديمة والحديثة (دون تاريخ)

أنجز السمعاني تسعة مُجلّدات من هذا المؤلّف. يتناول المجلّد الأوّل تخطيط سورية ووصف أقسامها، والثاني بلاد فلسطين، والثالث بلاد فينيقية، والرابع سورية المُجوّفة وسورية الفرات، والخامس بلاد ما بين النهرَين، والسادس بلاد آشور أو آثور، والسابع قيليقيا، والثامن البلاد العربيّة، والتاسع والأخير جزيرة قبرس. ويُشير الأباتي فهد إلى أنّ المجلّد التاسع يتعلّق ببلاد مصر، وليس قبرس كما يُشير الأب نطَين والمطران الدبس. ويستند الأباتي فهد إلى مجموعة الكاردينال ماي (ص ١٦٧) Mai A., Scriptorum Veternum Vaticana Collectio. ويذكر الأب نطَين أنّ المُجلّدَين الثاني والتاسع ونُبَذ من سائر الكتب نجَت من الحريق. في حين يُشير المطران الدبس إلى أنّ المجلّدين الثامن والتاسع "وقسماً من باقي الكُتُب قد نجَت من الحريق، وهي الآن عند ورثتِه".

٤- التّاريخ الشرقيّ (د. ت.)

وردَت التسمية بأشكال مُختلفة، منها التّاريخ الشرقيّ والتّاريخ المشرقيّ. الكتاب غير مكتمِل ويقع في تسعة مجلّدات: الأوّل عن الموارنة، والثاني عن الروم الملكيّين، والثالث عن الدروز والنصيريّة، والرابع عن الإسلام والمُسلمين، والخامس عن الأقباط، والسادس عن اليعاقبة السريان، والسابع عن الأحباش، والثامن عن النساطرة السريان، والتاسع والأخير عن الأرمن. وقد ذكره الكردينال ماي في فهرسه عن مؤلّفات السمعاني.

فهارس وقوانين مكتبيّة

١- المكتبة الشرقيّة (١٧١٩-١٧٢٨)

قام السمعاني بجمع المخطوطات وتصنيفها في المكتبة الشرقيّة الفاتيكانيّة والتعريف بمؤلّفيها وتلخيص مضمونها والتعليق عليها، وذلك باللغة اللاتينيّة. تقع هذه المجموعة في ١٢ جزءا و١٣ مجلّداً، إذ تضارَبَت المصادر حول العدد النهائيّ لتلك المجلّدات.

ففي حين يكتفي المطران الدبس وغانم والأب صفير بذكر المجلّدات الأربعة المطبوعة، يُشير الأب بطرس ضو إلى أنّ المجموعة الكاملة تقع في ١٣ جزءاً، ويقع الأباتي فهد في التناقض في كتابه عن السمعاني، إذ يذكر في مكانٍ أوّل أنّ هذه المجموعة تضمّ ١٢ جزءاً (ص ٢٦)، ثمّ يعود ليقول في مكان آخر إنّ المكتبة الشرقيّة "طُبِع منها أربعة مجلّدات فقط، وظلّت ناقصة تسعة أخرى..." (ص ٤٢) مُستشهِداً بالجزء الثالث من مؤلّفات الكردينال ماي اللاتينيّة (ص ١٦٦). بالمُقابل، يُحدِّد الأب رزق عدد مجلّدات هذه المجموعة بـ١٢ (الموسوعة المارونيّة، الجزء الأوّل، ص ٤٤٢). وبعد وضع جدوَل مُقارَن بين لوائح هذه المجلّدات عند كلّ من الأباتي فهد والأب بطرس ضو والأب رزق، تبيَّن الآتي: سقط ذِكر المجلّد التاسع مع عنوانه من لائحة الأباتي فهد، والأرجح أنه سقط سهواً، إذ انتقل مباشرةً من المجلّد الثامن إلى المجلّد العاشر. أمّا التفصيل في ذكر جزئَي المجلّد الثالث مع موضوع كلٍّ منهما وتاريخ طبعهما، فقد ورد عند الأباتي فهد والأب رزق ولم يرد عند الأب بطرس ضو، بل اعتبر هذا الأخير أنّ الجزء الثاني من المجلّد الثالث هو بمثابة المجلّد الرابع، وهنا وقع الإشكال الذي انتهى إليه الأب بطرس ضو وأدّى إلى لائحة من ١٣ مجلّداً بدلاً من ١٢. أمّا الأب أنطوان ضو، فقد انتبه إلى الجزئين في المجلّد الثالث، وأشار إلى مضامين كلٍّ منهما، كما فعل وفصّل مضامين المجلّدات الثلاثة المنشورة. لكنّه توقّف عند هذا الحدّ، من دون أن يُشير إلى سائر المجلّدات غير المنشورة (مجلّة الوحدة في الايمان، تشرين الأوّل ١٩٦٨، ص ٢٨٥-٢٨٨). أمّا مجموعة المكتبة الشرقيّة بلائحتها الأقرب إلى الصواب، فتضمّ ١٢ مجلّداً كما الآتي: ١- المؤلّفون السريان الأرثوذكس، طُبِع ١٧١٩، ٢- المؤلّفون السريان المونوفيزيتيّون، طُبِع ١٧٢١، ٣- ج١: المؤلّفون النساطرة عموماً، طُبِع ١٧٢٥ - ج٢: النساطرة أصحاب الطبيعة الواحدة، طُبِع ١٧٢٨، ٤- المؤلّفون اليونان، ويذكر الأب رزق أنّه كان من المُفترَض أن يُطبَع سنة ١٧٣٦، ممّا يعني أنّه بقي غير مطبوع، ٥- ترجمات الكتاب المُقدَّس السريانيّة والعربيّة، ٦- المؤلّفات الكنسيّة السريانيّة، ٧- المجامع السريانيّة، ٨- المجامع العربيّة، ٩- المؤلّفون اليونان المُترجَمة أعمالهم إلى السريانيّة والعربيّة، ١٠- المؤلّفون العرب المسيحيّون، ١١ و١٢- المؤلّفون العرب المُسلِمون. أمّا عنوان مجموعة "المكتبة الشرقيّة" باللغة اللاتينيّة التي وُضِعَت فيها أصلاً، فهي: Bibliotheca Orientalis Clementino - Vaticana. ونُشير أخيراً إلى أن المجلّدات

الأربعة المنشورة قد تمَّ طبعها في مطبعة مجمع انتشار الإيمان في روما، ولم يُشِر أيٌّ من المصادر ما إذا أُعيد طبعها أم لا. وتجدُر الإشارة هنا إلى أنّ دار Gorgias Press في نيو جورزي، في الولايات المُتَّحدة الأميركيّة، تعمل حاليّاً على إعادة طبع هذه المجموعة.

٢- قوانين المكتبة الفاتيكانيّة وأنظمتها (١٧٣٩)

عكف السمعاني على وضع هذه القوانين والأنظمة المُتعلّقة بمكتبة الفاتيكان، يوم كان رئيساً على هذه المكتبة. طُبِعت في المطبعة الفاتيكانيّة في ثلاثة مُجلَّدات وباللغة اللاتينيّة. ولم تتوقَّف المصادر عند مُحتويات هذا الكتاب، الذي أثبتَه البابا اكليمنضوس الثاني عشر بموجب براءة رسوليّة صادرة عن الفاتيكان عام ١٧٣٩ عند طبعه.

٣- فهارس المخطوطات الشرقيّة (١٧٥٦-١٧٥٩)

قام السمعاني بتأليف هذا الكتاب مع ابن شقيقته المطران اسطفان عوّاد رئيس أساقفة حماه. كانت هذه الفهارس مُعَدّة لتكون في عشرين مجلَّداً: ستّة لفهرس المخطوطات الشرقيّة، وأربعة لفهرس المخطوطات اليونانيّة، وعشرة لفهارس المخطوطات اللاتينيّة، كما جاء في مُقدّمة الجزء الأوّل. لكنّ الطبع اقتصر على ثلاثة مجلَّدات فقط: الأوّل حول المخطوطات العبرانيّة والسامريّة، طُبِع في روما عام ١٧٥٦، والثاني حول المخطوطات الكلدانيّة أو السريانيّة، طُبِع عام ١٧٥٨، والثالث حول سائر المخطوطات الكلدانيّة أو السريانيّة، طُبِع عام ١٧٥٩. ولم يُطبَع من المجلَّد الرابع سوى ثمانين صفحة. ويقول الأباتي فهد إنّ هذه المجلَّدات المطبوعة قد احترقت جميعها مع مكتبة السمعاني، لكنّ الأب أنطوان ضو يؤكِّد في مقالةٍ له عن السمعاني أنّ نسخةً وحيدة نَجَت من الحريق، وهي ما تزال محفوظة في المكتبة الفاتيكانيّة، وتحمل الرقم ١٣٢٠٢ من القسم اللاتينيّ (المشرق ١٩٦٨، ج٣-٦، ص ٢٦٦).

٤- فهرس مخطوطات مكتبة أورسيني (دون تاريخ)

وضع السمعاني باللاتينيّة هذا الفهرس لمجموعة مخطوطات فولفيو أورسيني Fulvio Orsini. أعطى لكلّ مخطوط عنواناً خاصّاً به، ودوَّنه في الفهرس المذكور. هذا التصنيف موجود في جامعة اللاتران في روما، وهو يحمل الرقم ٧٢٠٥ (رزق، الموسوعة المارونيّة، ص ٤٤٤). ولم تأتِ سائر المصادر على ذكر هذا العمل.

في اللغات

١- جامع الألفاظ السريانيّة أو اللكسيكون السريانيّ (١٧٠٥-١٧١٥)

هو مُعجمٍ في اللغة السريانيّة. وضَعَه السمعاني بالتعاون مع الشدياق يوحنّا المطوشي القبرسي. لم يأتِ أيّ من المصادر على ذكر هذا الكتاب، ربّما لأنّ النسخة الوحيدة منه، الموجودة في دير سيّدة اللويزة في زوق مصبح، لم يَطّلع عليها أحدٌ من الباحثين. رقم المخطوط هو LP07، ويقع في ٢٧٣ صفحة من الحجم الكبير. خطُّهُ مقروء، وورقه ما يزال جيّداً. وهو بخطّ المؤلِّفَين.

٢- قواعد اللغة العربيّة (١٧٣٥)

قد ورد ذكره في بعض المصادر مُقترِناً بكتاب التعليم المسيحيّ. وثمّة مصادر أخرى لم تأتِ البتّة على ذكره. والمُرجَّح أنّ السمعاني وضَعَ هذا الكتاب بالتزامن مع كتاب التعليم المسيحيّ، وتمّ تجليد الكتابَين في مجلّد واحد، رغم أنّ الواحد منهما لا علاقة له بالآخر. والعنوان باللاتينيّة يحمل الموضوعَين معاً، كما سبق وذكرنا، ضمن كتاب التعليم المسيحيّ. ولا تتوقّف المصادر على محتوى كتاب قواعد اللغة العربيّة، والمصدر الوحيد الذي ذكره، بصورة مُستقلّة، هو مقال الأب كرم رزق في الموسوعة المارونيّة (ج١، ص ٤٤٢)، لكنّه ذكر أنّ الكتاب وُضِع بالحرف السريانيّ، أي بالكرشونيّ، وطُبِع في روما عام ١٧٣٥.

٣- غراماطيق يونانيّ (١٧٣٧)

وضعه السمعاني في أصول اللغة اليونانيّة وفروعها. يقع الكتاب في جزئين، وطُبِع في أوربينو في مطبعة القربان الأقدس (نطَين: ٤). ولم تتوقّف المصادر عند مُحتويات هذا الكتاب وتفاصيله اللغويّة. ويُشير الخوري الجميّل إلى أنّ L. Moranti ذكر هذا الكتاب في كتابه: L'Arte Tipografica in Urbino تحت الرقم ٤٥٣.

٤- غراماطيق سريانيّ (دون تاريخ)

ألّفه السمعاني بالعربيّة، ووضع عليه الحركات السريانيّة (الدبس، الجامع المُفصّل: ٤٧٣-٤٨١) وتُشير المصادر إلى أنّ هذا الكتاب قد نجا من الحريق، وهو باقٍ عند وَرَثة المؤلّف (نطَين: ٨). غير أنّ البحوث عن مؤلّفات السمعاني لم تأتِ على ذكر مُحتوياته.

المراثي

كتاب المراثي (١٧٣٢-١٧٤٠)

ليس للسمعاني كتاب بهذا العنوان. لكنّنا رأينا أن نجمع المراثي التي كَتَبَها في ما يُمكِن اعتباره كتاباً في هذا الموضوع، يُدرَج في ثبت مؤلّفاته. تضمّ هذه المجموعة ثلاثة نصوص: مرثاة البابا بِنِدكتوس الثالث عشر، ألقاها السمعاني في كاتدرائيّة مار بطرس بالفاتيكان في ٢٢ شباط ١٧٣٠ (فهد: ٢٨). يذكر الأب نطَين أنّ تاريخ تلك المرثاة كان عام ١٧٣٢. أمّا الخوري الجميّل، فيُشير إلى أنّ هذه المرثاة أُلقِيَت في كنيسة الآباء الدومينيكانيّين في ٢٢ شباط ١٧٣٣ (...Les Echanges، ص ٤٩٤)، ما يتناقض مع قول الأباتي فهد بأنّها طُبِعَت في روما سنة ١٧٣٢. ونُشير هنا إلى أنّ البابا بندكتوس الثالث عشر توفّي في ٢١ شباط ١٧٣٠، وفق ما جاء في سلسلة Annuario Pontificio. ومرثاة ملك بولونيا فردريك أوغوسطوس الثاني، ألقاها في كاتدرائيّة القدّيس اكليمنضوس في ٢٢ أيّار ١٧٣٣، طُبِعَت في الفاتيكان بالمطبعة الفاتيكانيّة سنة ١٧٣٣. ومرثاة البابا اكليمنضوس الثاني عشر، ألقاها في ١٨ شباط ١٧٤٠، وطُبِعت في السنة نفسها.

الرسائل

رسائل السمعاني (١٧٢٠-١٧٥٩)

ليس للسمعاني كتاب يجمع رسائله. لكنّ بعض الباحثين أشاروا إلى بعض رسائله التي يتراوح تاريخها بين ١٧٢٠ و١٧٥٩ (الجميّل، ...Les Echanges ج١، ص ٤٩١-٥٠٠). وقد يكون كتب رسائل أخرى قبل العام ١٧٢٠ وبعد العام ١٧٥٩. ورأينا أن نفردَ لهذه الرسائل عنواناً خاصّاً ضمن كتاب يضمُّها جميعاً. وهذا المشروع يتطلّب جهداً مُستقلاً للبحث عن رسائل السمعاني وجمعها وتحقيقها، كي تُنشَر في كتاب يُضَمّ إلى لائحة مؤلّفاته.

وكان الأب نطَين أوّل مَن أشار إلى ما ذكره السمعاني من مؤلّفات كان يُريد إتمامها أو الانكباب على تأليفها. ثمّ أشارت إلى ذلك عدد من المصادر اللاحقة.

وقد رأينا وضع جدول بيانيّ بمؤلّفات السمعاني لمزيد من الإيضاح والتفصيل، وفق المواضيع المُختلفة، تأليفاً وتصنيفاً وترجمة.

جدول بيانيّ في مؤلّفات يوسف شمعون السمعاني

	التأليف		الجمع والتصنيف		الترجمة		المجموع		الأعمال غير المكتملة		الأعمال المنشورة	
	عدد العناوين	عدد الأجزاء	عدد العناوين	عدد الأجزاء	عدد العناوين	عدد الأجزاء	عدد العناوين	عدد الأجزاء	عدد العناوين	عدد الأجزاء	عدد العناوين	عدد الأجزاء
بحوث كنسيّة	٩	١٥	٢	١٧	٢	٤	١٣	٣٦	٢	٨	١١	١٨
لاهوت	١٣	١٣	–	–	–	–	١٣	١٣	–	–	–	–
قوانين كنسيّة	–	–	٨	٣٢	١	١	٩	٣٣	٢	١٥	٧	١١
فلسفة	٧	٩	–	–	–	–	٧	٩	–	–	١	١
تاريخ	٣	٢٨	–	–	١	١	٤	٢٩	٢	١٥	٢	٥
فهارس وقوانين مكتبيّة	–	–	٤	٣٧	–	–	٤	٣٧	٢	٢٦	٣	١٠
لغات	٤	٥	–	–	–	–	٤	٥	–	–	٢	٣
كتاب المرالي	١	١	–	–	–	–	١	١	–	–	١	١
كتاب الرسائل	١	١	–	–	–	–	١	١	–	–	–	–
المجموع	٣٨	٧٢	١٤	٨٦	٤	٦	٥٦	١٦٤	٨	٦٤	٢٧	٤٩

ملاحظات حول الجدول البيانيّ

١- تتوزَّع أعمال السمعاني، من حيث حجمها، بين تأليف وتصنيف وترجمة، وفق النسب المُدوَّرة الآتية: التأليف ٦٨٪، التصنيف ٢٥٪، والترجمة ٧٪. هذا إذا أخذنا عناوين الأعمال بعين الاعتبار. أمّا إذا عوَّلنا على مجموع الأجزاء، فنجد أنّ النسبة تختلف على الشكل الآتي: التأليف ٤٤٪، التصنيف ٥٢٪، والترجمة ٤٪. ويعود هذا الفارق إلى أنّ عدد الأجزاء يفوق عدد العناوين، سيّما في باب التصنيف، حيث أنّ عدد الأجزاء قد بلغ ٨٦ جزءاً لأربعة عشر كتاباً، وهذا ما يُفسِّر ترجيح كفّة الحجم الكامل لصالح التصنيف، الذي يتقدَّم على الحجم الكامل للتأليف بنسبة ٨٪.

٢- تتوزَّع أعمال السمعاني، من حيث مواضيعها، وفق النسب المُدوَّرة الآتية: بحوث كنسيّة ٢٣٪، لاهوت ٢٣٪، قوانين كنسيّة ١٦٪، فلسفة ١٣٪، تاريخ ٧٪، فهارس وقوانين مكتبيّة ٧٪، لغات ٧٪، مَراثٍ ٢٪، ورسائل ٢٪. وإذا ما عوَّلنا على مجموع الأجزاء في كلّ باب، وجدنا النسب الآتية: بحوث كنسيّة ٢٢٪، لاهوت ٨٪، قوانين كنسيّة ٢٠٪، فلسفة ٥٪، تاريخ ١٨٪، فهارس وقوانين مكتبيّة ٢٢٪، لغات ٣٪، مَراثٍ ١٪، ورسائل ١٪.

٣- أبرز مواضيع التأليف عند السمعاني تدور حول البحوث الكنسيّة واللاهوت والفلسفة، وأبرز مواضيع الجمع والتصنيف تدور حول الفهارس المكتبيّة والقوانين الكنسيّة، أمّا ترجماته فأبرزها يتعلّق بالبحوث الكنسيّة.

٤- ما نُشِر من أعمال السمعاني حتى الآن، أي بعد ٣١٥ سنة من مولده و٢٣٤ سنة من وفاته، هو ٢٧ كتاباً من اصل ٥٦، أي ٤٨٪ من أعماله، و٤٩ جزءاً من اصل ١٦٤، أي ٣٠٪ من مجموع أعماله الكاملة. وهذا يعني أنّ السمعاني، رغم كلّ ما كُتِب عنه ونُشِر له، ما يزال بثلثيه مجهولاً. وهذا دليل على تقصير وإجحاف لا بُدَّ من تداركهما.

٥- المُلاحظة الأخيرة، وربّما الأهمّ، أنّ لُبّ مؤلَّفات هذا المُفكِّر البحّاثة لم تُنشَر إطلاقاً. فمؤلَّفاته الفلسفيّة السبعة لم يُنشَر منها سوى العلم الطبيعيّ، ومؤلَّفاته اللاهوتيّة الثلاثة عشر ما تزال غير منشورة. وهذا جميعاً يُشير إلى أنّنا لم نتعامل مع السمعاني

بعد مُعاملة علميّة موضوعيّة جديّة. وكل ما كُتِب عنه حتّى الآن، على أهميّته، يعود لأسباب كنسيّة دينيّة، لا لأسباب فكريّة وثقافيّة تراثيّة قائمة بذاتها. هذه مشكلة جوهريّة في طبيعة نظرتنا إلى ذاتنا الكبرى. مشكلة قائمة على كوننا لا نأخذ أنفسنا مأخذ الجدّ. فكلّ مُعالجة لموضوع يتعلّق بأحد أعلام اللبنانيّين يُعالَج إمّا لسبب خارج عن ذاته، أي لأسباب تتعلّق بالمؤسّسات أو بالجهات المعنيّة، أو لا يُعالَج. قليلة جدّاً هي الدراسات ومشاريع النشر القائمة لذاتها، لا لسبب خارج عنها. وهذا ما يُفسّر تخلّفنا في هذا المضمار.

كتاب الإلهيّات: في الشكل

الكتاب الأوّل من الإلهيّات هو حاليّاً المخطوط الرقم ٣٢٢٥٧ من مخطوطات الرهبانيّة المارونيّة المريميّة في دير القدّيس أنطونيوس في روما.

المخطوط، وفق ما عاينه الأستاذ سامي سلامه، بتكليف من الرئاسة العامّة للرهبانيّة المارونيّة المريميّة، وبعد مُراجعته للنسخة الأصليّة في روما، منسوخ على ورق صكوكيّ - مُجلّد برقّ مُمَزّق في وسط ظهره - اللغة عربيّة بخط كرشوني مع القليل من السريانيّة- الحبر أسود داكن تارةً وفاتح اللون طوراً - عليه آثار رطوبة وبعض آثار البصمات - مُتفلّت الأوراق والمَلازم - غير مُرقّم الصفحات اصلاً إنّما هناك مَن رقّمه فجاء عدد صفحاته ٤١٤ صفحة، مع العلم أنّ الذي رقّم الصفحات أسقط ترقيم الصفحة الواقعة بين الصفحتَين ٣٨٩ و٣٩٠، فيكون عدد الصفحات ٤١٥ صفحة، ونلفت النظر إلى أنّ الورقة التي تحمل الصفحة ٣٨٩ مع الصفحة التالية هي أصغر حجماً من باقي أوراق المخطوط وقد أضافها المؤلّف ليكتبَ عليها إضافة طويلة على النصّ موقعها في السطر الخامس ما قبل الأخير من العمود الثاني من الصفحة ٣٨٨. أمّا المَلازم فهي مُرقّمة وعددها ٢٠ ملزمة. ونُشير إلى أنّ المؤلّف اعتمد كتابة الكلمة الأولى من كلّ ملزمة في أسفل الصفحة الأخيرة من الملزمة التي تسبقها - الخطّ مقروء ولو بصعوبة أحياناً نتيجة نتوء الحبر من صفحة إلى أخرى - تحمي المخطوط ورقة بيضاء واحدة في أوّله وورقة واحدة في آخره.

طول المخطوط ٢٧٠ ملماً، عرضه ٢٠٣ ملماً، سماكته ٣٩ ملماً. الكتابة على عمودَين. عدد الأسطر مُتراوح بين ٢٤ و٣١ سطراً في كلّ عمود.

أمّا الكتابان الثاني والثالث من الإلهيّات فهما في مخطوط واحد يحمل حاليّاً الرقم ٢٥٦ من مخطوطات الرهبانيّة المارونيّة المريميّة في دير القدّيس أنطونيوس الكبير في روما.

وهو أيضاً منسوخ على ورق صكوكيّ - مُجلّد برقّ - اللغة عربيّة بخط كرشونيّ - حبره أسود داكن حيناً وفاتح اللون أكثر الأحيان - عليه آثار رطوبة وبعض آثار البصمات - مُتفلّت الأوراق والمَلازم في الجزء الأسفل منه، لكنّ وضعه أفضل من المخطوط السابق بكثير - مؤلّف من تسع مَلازم وهي مُرقّمة، أمّا صفحاته غير المُرقّمة أصلاً فعددها ١٨٠ صفحة، وقد اعتمد الكاتب في هذا المخطوط أيضاً كتابة الكلمة الأولى من كلّ ملزمة في أسفل الصفحة الأخيرة من الملزمة التي تسبقها - نجد أيضاً ورقة حماية واحدة في أوّله وواحدة في آخره - الصفحة ١٦٤ بيضاء وهي تفصل بين قسمَي المخطوط. أمّا الصفحات من ٥٣ حتّى ٥٦ فجاءت على ورقتَين بحجم أصغر من باقي أوراق المخطوط. وفيما أتت الصفحتان ٥٥ و٥٦ بيضاوين، فالصفحتان ٥٣ و٥٤ تحملان إضافةً، أشار المؤلّف إلى وجوب نسخها في نهاية العمود الأوّل من الصفحة ٥٢.

طول المخطوط ٢٦٧ ملماً، عرضه ١٩٧ ملماً، سماكته ٢٢ ملماً. الكتابة مُدرَجة إجمالاً على عمودَين، ويتراوح عدد الأسطر بين ٢٤ و٣١ سطراً في كلّ عمود.

بما أنّ المخطوطين هما النسخة الأولى أو المسودّة بقلم المؤلّف نفسه، فهما كثيرا التصحيحات والإضافات، وسنكتفي من وصفهما بما ذكرنا، خاصّةً وأنّ القارئ سيرى بنفسه صورة طبق الاصل لكلّ صفحة من صفحات المخطوط؛ وإنّنا قد أشرنا إلى الهوامش والحواشي والإضافات الهامّة في مواضعها خلال إعادة طباعتنا للنصّ عربيّاً.

في محاولة فهم كتاب "الإلهيّات"

تبرز جدليّة السمعاني في كتاب الإلهيّات من خلال طبيعة طرحه لإشكاليّات بحثه. ففي كلّ مادّة من مواد الكتاب ثمّة تفصيل للجزئيّات التي يدخل إليها من خلال الأنواع المُحتمَلة لكلّ جزء، ثمّ تضاعيف تلك الأنواع، وكأنّه يبحث في الطبقات العقليّة في تشريحها الفلسفيّ لكلّ مادّة من مواد الجدل المطروح، وما يتضمّنه من مقارعة الحجّة بالحجّة ومناقشة الإثبات باعتراضه أو نفيه أو نقده. ويتّضح أثر المنطق وأثر الفلسفة في

أسلوب المُعالجة التي يتّبعها المؤلِّف في التصدّي لموضوعه، رغم صعوبة اللغة التي تُسهِم أحياناً في مزيد من الابهام، سواء أكان ذلك عن عمد أو عن غير عمد.

في معالجته لمعرفة وجود اللّه، يعمد السمعاني إلى النفاذ من المعرفة "الظاهرة"، كما يُسمّيها، إلى المعرفة "المُبهَمة"، التي نستدلّ من شرحه أنّها المعرفة الجوهريّة، حيث أنّ معرفة اللّه هي ضربٌ من معرفة السعادة الأُخرويّة ومعرفة الأخلاق، أو ما يُسمّيه: "القانون الأوّل للأفعال البشريّة". والمُلفِت أنّ السمعاني يردف مناقشته لمعرفة وجود اللّه بجملة من الاعتراضات، وكأنّه بذلك يبحث عن الموقف المُناقض والفكر المُعترِض كجزء لا يتجزّأ من هذا النقاش. ومن الاعتراضات التي يتوقّف عندها مثلاً: الجهل بوحدة الوجود، التي تجعل من "اللّه والموجود شيئاً واحداً". والضلال في تحديد معنى السعادة و"القانون الأدبيّ"، وأهميّة التمييز بين الوجود بالعقل والوجود بالذات، كون "الدرس" أو العلم لا يناقض "المعروف" أو المعرفة بالذات، وأنّ صفة الخير الأعظم للّه لا تُشكّل شرطاً لوجوده، لأنّ هذه الصفة، كما يردّ السمعاني، موجودة بوجود اللّه (ج ١، ص ٥-١٠).

سقنا هذه الأمثلة للإشارة إلى اعتماد السمعاني على الجدليّة البرهانيّة في معالجته للشأن الإلهيّ. فهو، في الفصل الرابع من المقالة الأولى من الجزء الأوّل من إلهيّاته، يُحلّل أنواع البرهان وأساليبه ومُرتكزاته، وكأنّه بذلك يُعدُّ عدّةَ بحثه، ويشذّب الأدوات الفكريّة التي يُعوّل عليها في كتابه. وسرعان ما يستعين بهذه الأدوات ابتداءً من الفصل الذي يلي بطرحه السؤال "هل وجود اللّه مُتبرهن". وفي محاولته الإجابة يعمد، مرّة أخرى، إلى تحليل ضروب البراهين الخارجيّة والداخليّة، وربط ذلك بحدود المعرفة ودور العقل. وهو بذلك يسوق حججه طرداً وعكساً تحقيقاً لمُبتغاه. وإذا شئنا أن نستدلّ من النصّ على منهجيّة مُعيَّنة التزَمها في مُعالجته لمواضيع الإلهيّات، لقُلنا إنّه في معظم فصول الكتاب يتبع البناء الفكريّ الآتي:

يستهلّ الفصل بتحديدٍ للمفاهيم. وهذا التحديد يبدأه عادةً بفعل القول: نقول، أو قال البعض، أو قال بعض الفلاسفة... ثمّ يُتبِع ذلك بأقسام الموضوع، ثمّ أقسام الأقسام، ويُلحِقها بسلسلة من البراهين العقليّة المبنيّة على الجَدَل المنطقيّ، وأحياناً اللغويّ. بعدها تأتي الاعتراضات غالباً من دون تحديد أصحابها، لكنّه يسرد ردّاً أو أكثر على كلٍّ منها. ومن خلال ردوده، يتوقّف عند الأمثلة المنطقيّة العقليّة. وكثيراً ما يستشهد بالكتاب المُقدّس بعهدَيه، وقليلاً ما يعود إلى فلاسفة أو مُفكّرين مُحدَّدين بأسمائهم. وبين الحين

والآخر، يستعين بالأدلّة الجدليّة والبراهين الفكريّة المُتقارعة. وهكذا ينتهي فصلٌ ليبدأ فصل في سياقٍ متراصّ حتّى نهاية الكتاب.

وثمّة فصول قليلة يعمد فيها إلى صيغة السؤال والجواب، فتتكرّر الأسئلة حول مسألة لاهوتيّة مُعيّنة وتليها الأجوبة. ويورد أحياناً أجوبة عدّة للسؤال الواحد. هذا البناء الفكريّ، أو الأسلوب في المعالجة، يُشكّل نمطاً آخر للهيكليّة العامة المُتّبعة في الكتاب. ومن الفصول القليلة التي تسير على صيغة السؤال والجواب: الفصل العاشر من المقالة الثانية عشرة. والفصل بعنوان: "هل يقدر اللّه أن يخلق عالماً آخر أكمل من الموجود" (ج١، ص ١٥٢-١٥٦).

ورغم استناد السمعاني في مقارعاته أو مُطارحاته الفلسفيّة على أهل العلم والمعرفة، فهو نادراً ما يذكُر هؤلاء بالتحديد. فكثيراً ما ترد عبارات لديه تُشير إلى التعميم من دون التخصيص، كقوله مثلاً: "قال بعض العلماء"، أو قوله "بالقياس إلى العلماء" (ج١، ص١٢-١٣)، أو "يتكلّم الفلاسفة المُتقدّمون" (ج١، ص ٣٢). وهذه أمثلة من القلّة الذين استشهد بهم السمعاني: توما الأكويني في برهان وجود اللّه (ج١، ص ٨ و١٥)، وفي الناسوت المُتّحد مع اللّه (ج١، ص ١٤٩)؛ القدّيس أغوسطينوس في بيان توحيد اللّه (ج١، ص ٤٤)، وفي نفي جسم اللّه (ج١، ص ٥٧و٥٨)، وفي الصالح والخيّر (ج١، ص ٩٠)، وفي حضور اللّه في كلّ مكان (ج١، ص ١١٥)، وفي حضور اللّه في الأشياء (ج١، ص ١١٩)، وفي حضوره في المكان الوهميّ (ج١، ص ١٢٢)، وفي الزمان (ج١، ص ١٢٤)، وفي تقدير الماضي والمستقبل (ج١، ص ١٥٨)؛ وأرسطو في الهيولى (ج١، ص ٥٨)، وفي جدليّة الخير والشرّ (ج١، ص ٨٨).

ويبدو الأثر الفلسفيّ واضحاً في فكر السمعاني في بعض المسائل المُحدّدة التي يُعالجها، كمسألة العلّة، حيث يُفصّلُها إلى علّة أولى وعلّة فاعلة وعلّة معلولة وعلّة ماديّة وأخرى صوريّة غائيّة، والعلل المُتعاكِسة... وصولاً إلى العلّة الفاعلة الأولى وهي اللّه. وهو يُناقش كلّ نوع أو ضرب بمفرده، مُتوقّفاً عند المُفارقات الذهنيّة ما بين واجب الوجود والوجود بالقوّة والوجود بالفعل وتراتُب المخلوقات، مناقِشاً مُقارِناً مطابِقاً في استجماعه للبراهين والحجج العقليّة المطلوبة (ج١، ص ٢٢-٢٤).

ويتّضح في المجال الفلسفيّ أنّ السمعاني قد اطّلع، في الأرجح، على أرسطو والأكويني وأغوسطينوس، بدليل أنّه استشهد بهم واعتمد بعض حججهم في تقديم البراهين على وجود

اللّه. من هذه البراهين البرهان الكونيّ أو الحجّة الكونيّة الآخذة بجدليّة المُمكِن والواجب، التي تعود إلى الفلسفة الأرسطوطاليسيّة، ثمّ الفلسفة الأكوينيّة. ويبدو أنّ السمعاني لم يطّلع على الحجّة الوجوديّة أو البرهان الوجوديّ الأنطولوجيّ لوجود اللّه من عَلَمَيها ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) الذي سبقه بنحو ثمانين عاماً، وليبنتس (١٦٤٦-١٧١٦) الذي سبقه بنحو أربعين عاماً فقط، بل عاصَره في المرحلة الأخيرة من حياته. نقول ذلك ليس لأنّ السمعاني لم يستشهد بديكارت وليبنتس وحسب، بل لأنّنا لا نعثر على أثر للحجّة الوجوديّة في كتابه الإلهيّات. وخلاصة هذه الحجّة أنّ "ما لا يُمكِن تصوُّر أكمل منه" لا بُدّ أن يكون موجوداً في الحقيقة، أي في الواقع، وليس في الذهن وحسب. ولو لم يكن موجوداً في الواقع، لما تمكنّا من تصوُّره بصفته الأكمل. فمجرَّد تصوُّر "ما لا يُمكِن تصوُّر أكمل منه" يُشكِّل بحدّ ذاته برهاناً على وجوده في الواقع، أي في الحقيقة، وفي الذهن معاً[٣٣]. أمّا الحجّة الغائيّة في برهان وجود اللّه، فقد انتقدها كلّ من ديكارت وبَسكال ولوروا، ودافع عنها أينشتاين وماكس بلان وسواهما. ولم يأخذ السمعاني منها سوى الجانب الدينيّ الخالص، المُتمثِّل بنصوص الكتاب المُقدَّس وأسفار القدّيسين. كذلك، فإنّ الحجّة الأخلاقيّة التي دافع عنها كَنط، وأحياها كلّ من لوي لافال ورينيه لوسن، فإنّك تجد نفحاتٍ منها موزّعةً في فصول كتاب الإلهيّات من دون الأخذ بها منهجاً فلسفيّاً ضمن منهجيّة بناء الحجج الفكريّة لبرهان وجود اللّه.

والمُلاحَظ أنّ السمعاني يعود تكراراً إلى استشهادات من الكتاب المُقدَّس بعهدَيه القديم والجديد، وكأنّه يقتصر في كتاب الإلهيّات على قراءته الفلسفيّة المُستنَدة إلى علم المنطق، للوجه اللاهوتيّ من الكتاب المُقدَّس. هو يستعيد بلغة الفلسفة مناخات العهد الجديد، ويُقيم من البُنية النصّيّة المُقدَّسة عمارةً فكريّة مُتماسِكة، وإن افتقرت إلى الإسناد، تعزيزاً لمُقارعة الحجّة بالحجّة. ويُلاحظ القارئ أيضاً أنّ المؤلِّف يُشير بين الحين والآخر إلى مؤلّفات أخرى له سبق ووضعها في علم المنطق وعلم الطبيعة، ومن الأمثلة على ذلك قوله "كما مرَّ في القسمة في كتاب المنطق" (ج١، ص ٢٨) وقوله "كما تبيَّن في العلم الطبيعيّ في المقالة الخامسة عشرة" (ج١، ص ١٠٤).

ويرى السمعاني أنّ الصفات الإلهيّة المُطلَقة تنقسم إلى صفات واجبة وأخرى مُمكِنة، وحجّته في ذلك أنّ الواجبة لا تمتاز عن الذات الإلهيّة، في حين أنّ المُمكِنة تمتاز عن الذات العلويّة وفق مدلولاتها الإنسانيّة. يرد ذلك بلغة السمعاني "كحسب المدلول بها من

طرف الخلائق". نحن هنا أمام فكر مُتقدِّم بلغة مُستلّة من عصر الكاتب. وهذا يعني أنّه حاول أن يكون طليعيّاً بفكره، لا بلغته. لذا، نخلص إلى القول إنّ مادّة كتاب الإلهيّات وأسلوب معالجتها ومُناقشتها تؤكّد العمق الفكريّ الذي تمتّع به المؤلّف، من دون أن يواكبه بالضرورة غنى أدبيّ يتجلّى بأسلوب الكاتب، وبلُغةٍ لم تحظَ من صاحبها بالعناية التي حَظِي بها فكره. ففي لغته تشيع عبارات، أو تراكيب ومُصطلحات تنضح بمدلولات ذهنيّة ومنطقيّة وفلسفيّة غنيّة، لكنّها بحاجة إلى ما يوازيها من بناء لغويّ مُتماسِك، يرتكز على الجُمل القصيرة الواضحة، بدلاً من تلك الطويلة المُتداخلة حتّى التعقيد. لكنّ ذلك لا يضير المؤلّف، إذ يبقى الصفاء الذهنيّ الذي تمتّع به، وخريطة التوغُّلات العقليّة التي امتاز بها، من المُميِّزات الثابتة في فكر السمعاني.

خذه مثلاً في كلامه عن التمييز فهو، بعد تعريفه، يُقسّمه إلى ثلاثة: التمييز "العقليّ" أو "الوهميّ"، أي الدلالي الذهنيّ، والآخر "الحقيقيّ" أي الطبيعيّ والنوعيّ، والثالث "التقديريّ" أي الافتراضيّ والنسبيّ (ج١، ص ٣٠-٣١). لكنّك تحتاج إلى قراءة النصّ غير مرّة لاستيعاب مضمونه التفصيليّ وللوقوف على سياقه وترابطه وتماسكه. وهذا ما يدفعنا إلى القول إنّه، لو قُيِّض للسمعاني امتلاك ناصية البلاغة والبيان العربيَّين، أو لو كُتِب له أن يكتفي من العربيّة ببساطتها ووضوحها وقِصَر تراكيبها، لأدركَ في نتاجه الفكريّ عموماً، وفي كتاب الإلهيّات خصوصاً، الغاية القصوى في أدبه، كما أدركها في فلسفته ولاهوته.

ومن مصادر السمعاني في بحثه عن "توحيد" اللّه، وفي سؤاله هل توحيد اللّه مُتبرهن، ما هو في النصوص كالكتب المُقدّسة وكتب "الآباء والمُعلّمين"، ومنها ما هو في النفوس، كمُعتَقدات المسيحيّين والصفات الإلهيّة، ومنها ما هو في الكون والوجود، وهذا ما أسماه المؤلّف من "مصنوعات اللّه المعلومة لنا". وإذا قسنا هذه المصادر على سائر فصول الكتاب، لوجدنا أنّ معظمها مُستلّ من الكتاب المُقدّس، وأقلّها مُرتكز على "المعلّمَين" أغوسطينوس والأكويني، ممّا يطرح السؤال: إلى أيّ مدى عزّز السمعاني بحثه الفلسفيّ اللاهوتيّ هذا بمقترَبات نابعة من المدارس الفلسفيّة الأوروبيّة، سيّما تلك التي كانت في العصر الوسيط ومطلع عصر التنوير؟ وإن أفاد منها، فلماذا لم يتوقّف عندها بالتفصيل؟ وإن لم يفِد فما هو السبب في تهميش منحى أساسيّ له علاقة مُباشرة في علم الإلهيّات موضوع الكتاب؟

وما يُبرِّر مثل هذا التساؤل أنّ السمعاني في معالجته المُتشابكة والمُعقَّدة والدقيقة للمسألة الإلهيّة لا يحفظ دائماً التوازُن الفكريّ المطلوب في طبيعة التصدّي لزوايا الموضوع ومنعرجاته المُختلفة. فبعض المواضيع الهامّة يُعالجها ببضعة أسطر، في حين يُطيل المعالجة في مواضيع أخرى قد تكون أقلّ أهميّة. لذا تراه مثلاً يكتفي في بحثه عن جوهر اللّه "بفصل" من خمسة أسطر (ج١، ص ٥٣)، أو في بحثه عن صلاح اللّه بالذات "بفصل" من تسعة أسطر (ج١، ص ٩٢)، أو في معالجته للقدرة الإلهيّة في صنع الخليقة بفصل من خمسة أسطر (ج١، ص ١٥٧)، في حين يتوقّف للردّ على نفي جسم اللّه في فصل من سبع صفحات (ج١، ص ٥٣-٦٠).

ويلاحظ الباحث أنّ المؤلّف في الكتاب الثاني من الإلهيّات يكتفي بالحجّة الكنسيّة للدفاع عن بعض المُعتقَدات اللاهوتيّة. إذ يرى مثلاً أنّه "بغير الوحي الإلهيّ لا يُمكِن التوصُّل إلى معرفة الثالوث" (ج٢، ص ٥-٦). وتكرَّر حجّة الوحي الإلهيّ غير مرّة في النصّ (ج٢، ص١١ و١٢). وتأتي هذه الحجّة مُفتقرة إلى الجدليّة الفلسفيّة وإلى المحاجّة اللاهوتيّة. وقد يكون سبب ذلك أنّ المُعتقَد الكنسيّ اللاهوتيّ لم يكن قابلاً للنقاش في مطلع القرن الثامن عشر، تاريخ تأليف هذا الكتاب، الأمر الذي دفع بالكاتب إلى الاستشهاد بالكتاب المُقدَّس وشهادات المجامع والقدّيسين دون سواهم (ج٢، ص ٩، ٢٢، ٤١-٤٥، ٦٣، ١٢٣، ١٢٥، ١٣٨، ١٦٠،...). لكنّ المسألة ليست في اللجوء إلى الوحي الإلهيّ كُلَّما اصطدم العقل بضرب من ضروب هذا الوحي، بل بمحاولة المُصالحة أو المُطابقة بين العقل والوحي أو العلم والإيمان. هكذا تتبدّل أصول اللعبة الفكريّة في الكتاب الثاني من الإلهيّات. فبدلاً من أن يُعالج المؤلّف المسألة الإلهيّة بقراءة فلسفيّة للنصّ المُقدَّس، كما ورد في معظم فصول الكتاب الأوّل، تجد الكاتب، في أكثر المسائل المطروحة في الكتاب الثاني، يُدافع عن جوهر النصّ البيبليّ مُستشهداً بالنصّ ذاته بدلاً من مساندته بنصّ خارجيّ وبمنطق آخر، وبدلاً من الاستعانة بمُعين العقل دعماً لحقائق الإيمان.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الفصل الخامس من الكتاب الثاني، وعنوانه "في الكلمة" قد يكون من أجمل فصول الكتاب خصوصاً لجهة التفسير اللاهوتيّ لمعنى الكلمة الأقنوم والتعقُّل

الذي يمتاز عن الكلمة. إنّه واحد من إشراقات السمعاني الجامع بين الأدب والفلسفة واللاهوت. هذا الجمع المُميَّز يبقى من الصفات الغالبة في كتاب الألهيّات.

ويعالج المؤلّف مسألة التكوين في القسم [الكتاب] الثالث من الإلهيّات. وهذه المسألة تقف بطبيعتها على مسافة تكاد تكون واحدة من الفلسفة واللاهوت. رغم ذلك يكتفي السمعاني، مرّة أخرى، بالاحتكام إلى العهدين القديم والجديد وإلى أعمال الرسل والمجامع الكنسيّة (ج٣، ص ١٦٦-١٦٧) دون سواها. بل يذهب إلى اعتماد حجّة الإيمان لبرهنة مسألة تُشكّل أيضاً محوراً أساسيّاً من محاور الفلسفة أي مسألة الخلق. ويعتبر في سياق مناقشته أنّ مَن "يقبل الكتاب الإلهيّ يُمكِن أن يتبرهن له أنّ اللّه هو خالق جميع الموجودات..." (ج٣، ص١٦٧). ويؤكّد هذا الموقف بشكل أو بآخر في أنّ برهنة الخلق غير مُمكنة خارج الوحي (ج٣، ص ١٦٨). وقد فات المؤلّف أنّ "مَن يقبل الكتاب والوحي" لا يعود بحاجة إلى برهان، ومَن يحتاج إلى برهان لا بُدَّ له من أن يبحث عنه خارج الكتاب وخارج الوحي، كي يتوصّل بعد ذلك إلى حقيقة الإيمان. واللافت أنّ المؤلّف يُلامس بعض المُقتربات الفلسفيّة كالتكوين من عدم والتكوين من كائن (ج٣، ص١٦٩-١٧١) غير أنّه يعود في ذلك إلى استشهادات من النص البيبليّ من دون سواه. وإذا ما انتهى إلى مناقشة تكوين العالم وانقضائه أشار إشارة عابرة إلى "بعض الفلاسفة المتقدّمين" من دون ذكر اسمائهم ليعود إلى "أقوال الآباء القدّيسين" في هذه المسألة الفلسفية الشائكة (ج٣، ص ١٧٣-١٧٥) مِمّا يدفعنا إلى السؤال: هل تمكّن السمعاني من إيضاح الإشكالات الفلسفيّة لمثل هذه المسائل الجوهريّة؟ هل تمكّن من بناء فهم فلسفيّ يدعم أو يكمّل الفهم اللاهوتيّ لتلك المسائل؟ من الصعب جدّاً أن تأتي بجواب إيجابيّ لمثل هذا التساؤل.

ولئن بدت لغة السمعاني في "كتاب الإلهيات"، بأقسامه الثلاثة، على شيء من ضعف التركيب وافتقار إلى سلامة المفردات وعدم ضبط القواعد اللغويّة بصورة دائمة، فذلك يفسّره أمران: أوّلاً ثقافة الرجل التي سبَقَ اللسان اللاتينيّ فيها لسانَهُ العربيّ، وثانياً انه أعطى من زاده اللغويّ العربيّ ما يستوجب عدّة أصلب، وخلفيّة لغويّة أمتن، فتمادى فكره متجاوزاً حدود طاقاته اللغويّة العربيّة. وقد آثرنا الحدَّ من التدخل في لغّة الرجل كي يبقى القارىء على قرب من قلمه وعلى تواصل مع مذاق عبارته.

خلاصة القول، والقول ذو سعة، أنّ هذا الكتاب يُشكّل محاولة جادّة لبناء فكريٍّ مُتراصٍّ، يتميَّز بنفاذ تفاصيله، رغم بعض الهفوات الفكريّة أو اللغويّة أو البنيانيّة التي ألمحنا إلى بعضها. ومردّ ذلك عائد ربَّما إلى نشأة السمعاني في روما منذ التاسعة من عمره نشأةً كنسيّة لاهوتيّة خالصة في عصر كانت النهضة اللغويّة العربيّة والنورانيّة المشرقيّة ما تزال في مطلع عهدها. ولئن كان العديد من فلاسفة العصر الوسيط ومطلع النهضة ولاهوتيّيهما قد عالجوا المواضيع إيّاها، فعملُ السمعاني هذا يأتي ليُدلي بدلوه المشرقيّ في مسألة بارزة من مسائل الفلسفة الالهيّة.

مسألة "اللَّيتنة"

نشأت هذه المسألة مع بداية توطيد العلاقات السياسيّة والدينيّة بين الموارنة والغرب منذ عهد الملك لويس الرابع عشر. وتجذَّرت هذه العلاقة مع رجال دين من الموارنة استقرّوا في باريس وروما، وتركوا مؤلَّفات لهم بالفرنسيّة أو اللاتينيّة أو الايطاليّة[٣٤]، فكان لهم أثر في الحركة الثقافيّة في أوروبا مع مطلع النهضة وخلالها.

والسؤال المطروح، لماذا اختار الموارنة هذا الاتّجاه؟ ألا يخشَون على هويَّتهم المشرقيّة من الذوبان في بوتقة الغرب؟ أيتنازلون بذلك عن دورهم الروحيّ والثقافيّ لسواهم، بحيث يتحوَّلون إلى جماعة تابعة بدل أن يستمرّوا في كونهم جماعة متبوعة؟ وقد ازداد هذا الضرب من التساؤل، بل اللَوم والنقد، في أوساط بعض المُفكّرين، حين برز أعلام كبار كالسمعاني، ورسَّخوا هذه اللُحمة مع الغرب تنظيماً وتأليفاً ومشاركةً في المجامع الكنسيّة المُتتالية.

ويأخذ البعض على السمعاني أنه توغّل في هذا الاتّجاه، فانتقل رسميّاً من الكنيسة المارونيّة إلى الكنيسة اللاتينيّة، وانخرط في الدوائر الفاتيكانيّة بحيث أصبح قاصداً رسوليّاً وأميناً لمكتبة الفاتيكان. وبدلاً من أن يسعى إلى حضور مارونيّ مشرقيّ مُميَّز، ساهم، من حيث يدري أو لا يدري، في ذوبان الشخصيّة المارونيّة المُميَّزة في خضمّ الشخصيّة الكاثوليكيّة العامّة. وبدلاً من أن يصبح مُعلّماً مارونيّاً مشرقيّاً في الغرب، بات علاّمة كاثوليكيّاً من أصول تعود إلى جذور مشرقيّة.

ويُمكِن الردّ على أصحاب هذا الرأي بالسؤال الآتي: هل كان الغرب مُستعدّاً، بل هل هو اليوم على استعداد، لتقبُّل نجاحات فكريّة أو روحيّة شرقيّة، تبقى على مزاياها وخصالها الشرقيّة وهي تعمل في الغرب تأليفاً وتنظيماً وحضوراً فكريّاً لافتاً؟

لربّما أدرك السمعاني خطورة هذا الأمر فوَلَجه من الباب الخلفيّ، لا تحايُلاً أو مراوَغة، بل تمكُّناً من بناء منبر خاصّ غربيّ الملامح الخارجيّة، مشرقيّ المعالم الجوهريّة. الشكل الغربيّ طلاء يلفت انتباه الإنسان الإيطاليّ أو الفرنسيّ، ويُعدّه لقبول الجوهر المشرقيّ مادّةً جديدة لثقافته وبُعداً آخر من أبعاد التراث الإنسانيّ.

وإثباتاً لحقيقة الأمر، نلاحظ أنّ السمعاني، عندما جاء قاصداً رسوليّاً إلى لبنان، جاء لتنظيم شؤون الكنيسة المارونيّة، وعقد المجمع اللبنانيّ من أجل إعطاء هذا التنظيم صفة نابعة من المشرق. ونلاحظ أيضاً أنّ زياراته الأولى للمشرق من قِبَل روما كانت بداعي جمع المخطوطات الشرقيّة من لبنان وسوريا ومصر وقبرس. وكأنّه بدأ، من حيث لا يدري، بحركة استشراقيّة فكريّة بحثَت عن أصول النتاج اللاهوتيّ والفلسفيّ والأدبيّ النابع من الشرق، قبل أن يأتي الغربيّون إلى هذا الشرق سائحين باحثين مؤلّفين.

وإذا عدنا إلى مجمل مؤلّفات السمعاني، لَلَفَتَنا الآتي: من أصل ستّة وخمسين مؤلّفاً، تتوزّع هذه الأعمال إلى خمسة وعشرين عملاً في مواضيع شرقيّة، وتسعة أعمال في مواضيع غربيّة، وثمانية عشر عملاً في مواضيع عامّة لاهوتيّة فلسفيّة، وأربعة أعمال مُشتركة تعالج الموضوع نفسه كما بدا عليه في الشرق وفي الغرب. ولمزيد من التفاصيل يُمكِن للقارئ مراجعة الجدول الآتي:

جدول في الأثر المشرقيّ لمؤلّفات السمعاني

	شرقيّ	غربيّ	عامّ	مشترك	المجموع
البحوث الكنسيّة	٨	٢	١	٢	١٣
اللاهوت	٣	–	١٠	–	١٣
قوانين كنسيّة	٦	٢	–	١	٩
الفلسفة	–	–	٧	–	٧
التاريخ	٣	١	–	–	٤
قوانين وفهارس مكتبيّة	٢	٢	–	–	٤
اللغات	٣	١	–	–	٤
المراثي	–	١	–	–	١
الرسائل	–	–	–	١	١
المجموع	٢٥	٩	١٨	٤	٥٦

يُشير الجدول السابق إلى أنّ المواضيع المشرقيّة التي عالجها السمعاني تكاد تبلغ ثلاثة أضعاف المواضيع الغربيّة.

وإذا عُدنا إلى اللغات التي ألّف بها السمعاني، لتبيَّن لنا كذلك أنّه وضع ثلاثة وعشرين كتاباً بالعربيّة، واثنين بالسريانيّة، وأحد عشر كتاباً باللاتينيّة. ولم تذكر المصادر لغة التأليف لسائر الأعمال. ولمزيد من التفصيل يُمكِن مراجعة الجدول الآتي:

جدول اللغات التي ألَّف بها السمعاني

	عربيّ/كرشونيّ	سريانيّ	لاتينيّ	غير مذكور	المجموع
البحوث الكنسيّة	٢	–	٢	٩	١٣
اللاهوت	٨	١	١	٣	١٣
قوانين كنسيّة	٤	–	١	٤	٩
الفلسفة	٧	–	–	–	٧
التاريخ	–	–	٢	٢	٤
قوانين وفهارس مكتبيّة	–	–	٣	١	٤
اللغات	٢	١	–	١	٤
المراثي	–	–	١	–	١
الرسائل	–	–	١	–	١
المجموع	٢٣	٢	١١	٢٠	٥٦

نخلُص إلى القول إنّ الأثر الشرقيّ في أعمال السمعاني يبقى الغالب، مضموناً ولغةً. وهذا يعني أنّ "ليتنة" السمعاني كانت وسيلة ولم تكُن غاية. هي طريق لنشر جذوره التراثيّة المشرقيّة في أوساط الغرب المُثقّف ومن على منابره الروحيّة والفكريّة. نقول هذا ليس دفاعاً عن السمعاني، بل تأكيداً لحقيقة أثبتناها بالأرقام والوقائع. وهو بهذا المعنى لا يختلف عن العديد من أقرانه من أعلام اللبنانيّين منذ القرن السابع عشر وحتّى اليوم، الذين توجّهوا بنتاجهم، أو بقسم كبير منه، إلى الغرب وبلغة الغرب، علّهم بذلك يُسمِعون الصوت المشرقيّ بتراثه وهمومه وتطلّعاته.

مكانته

رغم الكثير الذي كُتِبَ عن يوسف شمعون السمعاني، ورغم ما نُشِر له من أعمال، فلا يزال هذا العَلَم اللبنانيّ يُشكِّل موضوعاً بارزاً للبحث والدراسة، ليس بسبب أهميَّته الفكريّة وحسب، بل بسبب الغموض والإشكال الذي رافق مؤلَّفاته وجوانب من سيرته.

والإشكال الأبرز باعتقادي هو الفهم الخاطئ والشائع حول قيمة هذا العلاّمة. فمعظم الباحثين يكادون يتَّفقون على أنّ مفتاح هذه القيمة تكمُن في ثلاث مسائل: أوّلاً: الألقاب العظيمة التي حصل عليها والمناصب الرفيعة التي تبوَّأها في الفاتيكان، وثانياً: هذا الكمّ الهائل من المؤلَّفات التي تركها، وفي طليعتها كتابه الشهير الذي يحمل عنوان "المكتبة الشرقيّة"، وثالثاً: الدور الهامّ الذي قام به في إعداد المجمع اللبنانيّ وتنظيمه. لا شكّ أنّ الألقاب والمناصب مدلول واضح على مكانة صاحبها في مجتمعه، وفي المؤسّسات التي انتمى إليها وبرَع في تولّي المسؤوليّات فيها. لكنّ هذه المكانة الرفيعة هي ضرب من التكريم العابر والتفوُّق الذي يزول بزوال صاحبه. ولا شكّ أنّ دور السمعاني في إعداد وثيقة المجمع اللبنانيّ هو دور تاريخيّ بارز. أمّا الثابت، فهو الأثَر المكتوب. والأبقى هو الأثَر الفكريّ أو الإبداعيّ الذي يُشكِّل سجلاً لصاحبه وإشارة لمساهمته في تاريخ الفكر البشريّ وتطوُّر الثقافة الإنسانيّة الشاملة. من هنا أجِدُني من المدرسة القائلة بأنّ العمل التأليفيّ هو أسمى وأبقى أثر يُمكِن للإنسان أن يتركَهُ من بعده، فيخلُد بخلوده أو يزول بزواله. وإذا ما اتَّفقنا على أنّ المؤلَّفات هي الأهمّ والأثبت من كلّ الألقاب والمناصب، ننتقل إلى الإشكال الثاني في محاولة توضيح قيمة هذا الرجل الرئيسة. وهنا يتَّفق معظم الباحثين، كما ذكَرت، على أنّ "المكتبة الشرقيّة" هي مفتاح شهرة السمعاني، وهي بالتالي مصدر القيمة الأساسيّة لهذا العلاّمة.

وأراني هنا مُخالفاً لهذا الرأي بالنسبة لتحديد القيمة الفكريّة لهذا الرجل ولمفتاح هذه القيمة. صحيح أنّه قام بدور كبير في جمع التراث المشرقيّ المسيحيّ، وصحيح أنّه جمع وصنَّف المخطوطات الشرقيّة، وقام بتبويبها، ووضع لها دليلاً هو بمثابة العمل الموسوعيّ الذي يكشف "سحر الشرق" بمؤلَّفاته هذه المرّة، لا بشعوبه وطبيعته وآثاره وتقاليده وأعرافه.

صحيح أنّ هذا العمل الضخم قد يُشكّل الوجه الآخر للاستشراق، وهو الوجه المُضيء والفاعل والمُعيد للشرق مكانته الفكريّة والتراثيّة والثقافيّة في تاريخ الأمم والشعوب. لكنّ هذا العمل، على أهميّته، يبقى عملاً في باب التجميع والتصنيف، أي في باب تراكميّة المعرفة لا المعرفة بذاتها. هل يعني ذلك أنّني أحاول النَيل من مكانة علاّمتنا؟ على العكس تماماً، إذ أسعى إلى تسليط الضوء على مفتاح فهمنا ليوسف شمعون السمعاني، وبالتالي على استبدال فكرة الجمع والتصنيف بفكرة البحث والتفكير والإبداع في إيضاح الأولويّات وتكريس التراتبيّة الصحيحة في تقويمنا لهذا الرجل. قيمة السمعاني عندي ليست إذاً في "المكتبة الشرقيّة" على ضخامتها وأهميّتها وشهرتها. قيمة السمعاني في كُتُب أخرى مجهولة وغير منشورة، كُتُبٍ يُمكِن تصنيفها في باب الفلسفة أو اللاهوت، خاض المؤلِّف غمارها، وغرف من معين الجدليّة المنطقيّة، وعالج عبرها مسائل شغلَت تاريخ الإنسانيّة وما تزال. تلك المُعالجات تكشف مدى القدرة الفكريّة والدقّة العلميّة والاكتناز الثقافيّ الذي تمتّع به المؤلِّف. وهذا بِحَدّ ذاته يُشكّل المصدر الأوّل لقيمته، خصوصاً إذا تركَ أثراً يتّسم بمثل تلك المزايا.

من هنا كان اختيارنا في نشر كتاب نعتبره من أبرز وأهمّ كُتُب السمعاني، رغم كونه ما يزال مخطوطاً حتّى اليوم، وهو كتاب "الإلهيّات" بأجزائه الثلاثة. ومن غايات هذا النشر إعادة النظر في المُعادلة الشائعة والخاطئة التي تقول بأنّ السمعاني "يَعني" "المكتبة الشرقيّة". ومن الأهداف التي نسعى إليها، من خلال هذا المشروع، التوصُّل إلى مُعادلة أصحّ وأبلغ تقول بأنّ السمعاني "قد يعني" كتاب "الإلهيّات".

الهوامش

١ - اختلفت المصادر حول اسم والد السمعاني: هل هو سمعان أم شمعون؟ ورغم أنّ التفسير اللغويّ يربط الاثنين معاً، لكن من المُفيد أن تُرجَّح لفظة على أخرى كي يستقرّ الاسم ويُثبَّت على صيغة مُعيَّنة. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، عُدنا إلى ٢٧ مرجعاً، بين كتاب ومقال. ووجدنا أنّ اثني عشر منها يُثبِت اسم يوسف سمعان السمعاني، وأربعة عشر منها يُثبِت اسم يوسف شمعون السمعاني، وواحد فقط يُشير إلى الاثنين معاً من دون أيّ ترجيح، ذاكراً يوسف سمعان أو يوسف شمعون... أي ذاكراً الاسمين معاً مع لفظة "أو" بينها. ونلاحظ أنّ مُعظم مَن ثبَّتوا اسم يوسف سمعان هم من أصحاب المراجع السابقة، ومنهم يوسف الدبس في تاريخ سورية، والجامع المُفصَّل، ولويس شيخو في المخطوطات العربيّة لكَتَبة النصرانيّة، ولويس بليبل في تاريخ الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة، أو مِمَّن يُشكِّلون طليعة المرجعيّات الروحيّة، كالبطريرك نصرالله بطرس صفير، أو طليعة المرجعيّات الفكريّة كفيليب حتّي.

أمّا الذين ثبّتوا اسم يوسف شمعون، فمن أوّلهم يوحنّا نطَين في "نبذة..." (١٨٨١) ومُعظَم الآخرين من أصحاب المراجع اللاحقة، أمثال ناصر الجميّل في كتابه Les Echanges Culturels entre les Maronites et l'Europe وأنطوان ضو الأنطونيّ في مقالة له في مجلّة الوحدة (١٩٦٨)، وعبدو خليفة وفرنسيس البيسري في كتاب ثبتٌ منطقيّ للمخطوطات المحفوظة في بكركي، وبولس قرألي في كتاب اللآلي في حياة المطران عبدالله قرألي، واغناطيوس سعادة في مقالة له في مجلّة دراسات (١٩٨٥)، وبولس صفير في كتاب الذكرى المئويّة الرابعة للمدرسة المارونيّة في روما، وبولس مسعد ونسيب وهيبة الخازن في الأصول التاريخيّة. أمّا بطرس البستاني، فقد ذكر التسميتَين في دائرة المعارف.

العودة إلى هذه المصادر إذاً لا تُساعد الباحث في حسم موضوع الاسم الثلاثي والدقيق للسمعاني كما كان يوقِّعه في أوراقه ومؤلَّفاته. وعودة إلى بعض مخطوطاته تُشير إلى الآتي: في مخطوط "جامع الألفاظ السريانيّة المُتكنّي لكسيقون" رقم LP07 في دير سيّدة اللويزة، نقرأ في مطلع المخطوط: "بدأه يوسف شمعون السمعاني..."، وفي نهاية حرف الألف، ص ٣٨، نقرأ: "كتبه بيده أحقر الناس وأرذلهم الشمّاس يوسف شمعون السمعاني الحصرونيّ ابن شمعون ابن الخوري يوسف ابن الشدياق شمعون المُتكنّي بخاطر..."، وفي نهاية حرف الباء، ص ٥٠، نقرأ للمرّة الثالثة: "كمل على يد الشمّاس يوسف شمعون الحصرونيّ..."، وتتكرَّر هذه الجملة حرفيّاً في نهاية حرف الجيم، ص ٦٢. وفي الختم الخاص بالسمعاني المطبوع على ورقة الحماية الأولى من المخطوط الرقم ١٢٤ بكركي، القسم الأوّل، جاء الاسم الثلاثيّ: يوسف شمعون السمعاني. وعنوان هذا المخطوط: "كتاب في بطاركة

المشرق الأربعة". وفي خاتمة الجزء الأوّل من كتاب الإلهيّات (وهي النسخة الأولى وبخطّ السمعاني والموجودة في دير الرهبانيّة المارونيّة المريميّة في روما، مخطوط رقم ٢٥٧، وهي تُشكِّل مادّة الكتاب الذي ننشُرُه الآن) نقرأ: "يوسف شمعون المارونيّ...". أمّا المخطوط الرقم ٢٥٨ (روما) والذي يضمّ ثلاثة مؤلَّفات هي: مدخل إلى العلوم، وكتاب المنطق، وكتاب الجدَل، دوَّن السمعاني، على كامل الصفحة ٢٦، اسمه بخطّ يده على الشكل الآتي: يوسف شمعون ابن شمعون ابن يوسف ابن شمعون الحصرونيّ المارونيّ تلميذ مدرسة انتشار الإيمان في رومية العُظمى". وأخيراً نقرأ في حاشية كتاب العلم الطبيعيّ (مخطوط رقم ٢٦٠، روما) اسم المؤلِّف "يوسف ابن شمعون الحصرونيّ المارونيّ". بعد هذه الأدلّة الحاسمة نجد أنّ الاسم الكامل والدقيق للسمعاني، موضوع هذه المُقدِّمة ومؤلِّف كتاب الإلهيّات هو: يوسف شمعون السمعاني الحصروني. وقد اشتهر بالاسم الثلاثيّ: يوسف شمعون السمعاني. ولا يجوز بعد هذه الأدلّة الحاسمة أن تستبدِل لفظة شمعون بلفظة سمعان بحجّة المُطابَقة اللغويّة، لأنّ المُطابَقة اللغويّة في الاسم العَلَم لا تجوز، سيَّما إذا لم يقرّها صاحب الاسم.

٢- اتَّفقَت مُعظم المصادر اللبنانيّة على سنة ولادة السمعاني وهي سنة ١٦٨٧. أمّا المؤرِّخ الإيطالي تيبالدو، فيُحدِّد خطأً تاريخ ولادته بسنة ١٦٨٦، Tipaldo, Biografia Degli Italiani, Vol. I: Assemani. وكذلك الكاردينال ماي الذي يُحدِّد خطأً تاريخ مولده بسنة ١٦٨٢، Mai, A., Novae Patrum Bibliothecae, t. Xa, vius te Rome, 1905, p. 391. لكنّ المصادر اللبنانيّة اختلفَت في شهر ولادته. ففي حين يُشير معظم الباحثين إلى شهر تمّوز، ومنهم الدبس وفهد وصفير وديب والجميِّل، يُحدِّد قلّة آخرون شهر آب، ومن هؤلاء نطَين وشيخو وغانم ورزق. ولضبط تاريخ ميلاد السمعاني بالسنة والشهر واليوم، يعود المطران بطرس ديب في كُتيِّب بالفرنسيّة حول وصايا السمعاني وأحفاده، ويستشهد بنصّ محفور على ضريحه، جاء فيه: "توُفِّيَ في ١٣ كانون الثاني سنة ١٧٦٨ وعمره ثمانون سنة وخمسة أشهر و١٧ يوماً." ويستنتج المطران ديب أنّ مولده كان بالضبط في ٢٧ تمّوز سنة ١٦٨٧، Dib, Pierre, Joseph Simon Assémani et ses deux Neveux, Leurs Testaments, G.P. Maisonneuve, Paris, 1939, pp. 3-4.

٣- اختلف الباحثون أيضاً في مكان الولادة. مُعظمهم ذكر طرابلس مسقطاً لرأسه (حيّ الحصارنة قرب باب التبّانة)، ومن هؤلاء نطَين والدبس وغانم وفهد وصفير. وقلّة منهم ذكروا حصرون، ومنهم شيخو ورزق والجميِّل. والباحث الوحيد الذي تصدّى لمسألة تحديد المكان هو الخوري ناصر الجميِّل. ففي مقالة له بعنوان يوسف شمعون السمعاني الحصروني، يذكر أنّ ولادته الحاصلة في ٢٧ تمّوز، "أي في عزّ الصيف، تُرجِّح رأينا في أنه وُلِد في حصرون". ثمّ يُعزِّز رأيه بحجّة أخرى حيث يقول: "أمّا ما جاء في بعض المراجع القديمة أنّه من طرابلس،

فتوضيحاً للأمر نقول إنّ سجلاّت أسماء تلامذة المدرسة المارونيّة تذكر أحياناً اسم المدينة التي ينتمي التلميذ إلى ولايتها أو قضائها". (المنارة، السنة ٢٩، العدد الأوّل، ١٩٨٨، ص ٣٦).

٤- يستند الجميّل على مخطوط فاتيكانيّ سريانيّ رقم ٤١٠، ص ٧٧، الذي نَشَره ابراهيم حرفوش مُسلسَلاً في المنارة ١٩٣٥-١٩٣٦ (المنارة، ١٩٨٨، ص ٣٦). أمّا فهد، فيذكر تاريخ سَفَر السمعاني إلى روما عام ١٦٩٥، أي في سنّه الثامنة، كما يذكر نطَين. ويتّفق صفير (المنارة، ١٩٨٤، ص ١٦٨، ودراسات، ١٩٨٥، ص ٢٢٠) مع الجميّل في تحديد سنة السفر إلى روما، في حين يذكر رزق الاحتِماليَن من دون القول الفصل (الموسوعة المارونيّة، ص ٤٤٠). وكان ديب في كُتيِّبه الفرنسيّ حول وصايا السماعنة قد أثبتَ عام ١٦٩٦ تاريخاً لسفر السمعاني إلى روما.

٥- ذكرَ بعض المصادر أنّ السمعاني أتقن أكثر من ثلاثين لغة. إلاّ أنّه يصعب الفصل في هذه المسألة. لكنّ المُلفِت للانتباه أنّ إتقان عدد كبير من اللغات في حينه يُشير إلى ثقافة واسعة تمتّع بها السمعاني، كما يُشير إلى تقدُّمه العلميّ والأدبيّ على أترابه ومواطنيه، ما يُفسِّر بعض التفسير غزارة تآليفه وتعدُّد المواضيع التي كتب فيها، وتشعُّب تلك المادّة التأليفيّة الغنيّة.

٦- نشرَ الأب يوحنّا نطَين، الراهب الحلبي اللبنانيّ، كُتيِّباً بعنوان "نبذة في بطاركة مدينة الله أنطاكية" ليوسف شمعون السمعاني صدّره بمقدّمة عن حياة السمعاني ومؤلّفاته. طُبِع الكُتيِّب بمطبعة مجمع انتشار الإيمان المُقدَّس في روما عام ١٨٨١. وأشار نطَين في مقدّمته إلى أنّ تعيين السمعاني ترجماناً في المكتبة الفاتيكانيّة تمّ في ١٠ آذار سنة ١٧١٠. ونلفت الانتباه هنا إلى أنّ مقدّمة نطَين تُشكِّل أقدم وأندر مرجع حول السمعاني.

٧- راجع الخوري ناصر الجميّل في كتابه: Les Echanges Culturels entre les Maronites et l'Europe, Beyrouth, 1984, Vol. 1, p. 420.

٨- يذكر الدبس أنّ السمعاني نال شهادة الملفنة في ٤ تمّوز ١٧١٠، في حين أنّ الجميّل يؤكّد أنّ ذلك حصل في ١٩ تمّوز من العام نفسه، استناداً إلى أرشيف مجمع نشر الإيمان. وقد أشار صفير أيضاً إلى هذا الاختلاف، مُرجِّحاً تاريخ ١٩ تمّوز، مُعوِّلاً على المرجع نفسه. (المنارة، ١٩٨٤، العددان ١ و٢، ص ١٦٩).

٩- يُشير بعض المصادر باللغة الفرنسيّة إلى هذه الدرجة، أو الشهادة، مُترجِماً إيّاها بعبارة دكتور في الفلسفة، كما ورد عند الجميّل في كتابه بالفرنسيّة ...Les Echanges Culturels (ص ٤٢١) أو عند رزق في الموسوعة المارونيّة (ص ٤٤٠). ولكنْ نميل إلى القول بأنّ هذه الترجمة ليست دقيقة، وأنّ شهادة الملفنة لا تعني أنّ حاملها هو "دكتور في الفلسفة"، لأنّ العديد من

رجال الإكليروس الذين نالوا درجة الملفنة آنذاك لم يُعتَبَروا أنّهم من حاملي شهادة الدكتوراه، إذ ليس كلّ مَن حمل درجة الملفنة هو حامل لقب دكتور. ومن المُفيد، في مثل هذه الحال، العودة إلى مُستَنَد تاريخيّ ثابت يُعادل درجة الملفنة بشهادة الدكتوراه ليستقيم كلام الجميّل ورزق. أمّا لفظة الملفنة فمصدرها ملفونو بالسريانيّة أي المُعلّم.

١٠- لا تُشير معظم المصادر إلى سنة رسامة السمعاني كاهناً، لكنّ الجميّل يورد السنتَين المذكورتَين في غياب مُستَنَد يُحدّد هذا التاريخ بصورة حاسمة. كما يُشير الجميّل إلى جهل اسم المطران الذي رسمه، مُضيفاً: "ربّما يكون المطران جرجس بنيامين، الذي صدف وجوده في عاصمة الكثلكة للمُطالبة بإقصاء البطريرك يعقوب عوّاد عن السُدّة البطريركيّة". (المنارة، ١٩٨٨، العدد الأوّل، ص ٣٧) لكن الجميّل يُرجّح سنة ١٧١١، استناداً إلى رسالة من السمعاني إلى البابا في السنة نفسها. (م.ن.، ص ٣٧). وكان الخوري نعمة اللّه عوّاد قد رجّح التاريخ التقريبيّ لسيامة السمعاني كاهناً قبل العام ١٧١١ كأساس لانخراطه في الدوائر الفاتيكانيّة لاحقاً (من "مخطوطات الخوري نعمة اللّه عوّاد" التي دوّنها في روميه أوائل القرن العشرين، وهي اليوم في محفوظات بكركي). وإذا عدنا إلى مقدّمة الأب يوحنّا نطَين لكُتيّب "نبذة في بطاركة مدينة اللّه أنطاكية" نراه مُحدّداً التواريخ باليوم والشهر والسنة ليقول إنّ السمعاني انضمّ إلى الرتبة الإكليريكيّة في ١٣ كانون الأوّل سنة ١٧١٣ ثمّ كاهناً في ٢٥ آب ١٧١٩. (نبذة في بطاركة مدينة اللّه أنطاكية، مطبعة مجمع انتشار الإيمان المُقدّس، ١٨٨١، ص ٢). أمّا "البطريرك" يوسف مبارك الريفوني، فقد وجّه رسالة بتاريخ ١٩ نيسان ١٧١٣ إلى الخوراسقف بطرس التولاوي، رئيس كهنة حلب، يُشير فيها إلى أن "رئيس [القدس] المذكور كتب إلى القسّ يوسف شمعون وإلى غيره...". (الأباتي بطرس فهد، البطريرك يعقوب عوّاد في الميزان، ١٩٨١، ص ٦١). ويُستدلّ من هذه الرسالة أنّ يوسف شمعون السمعاني قد سيمَ كاهناً قبل هذا التاريخ.

١١- راجع الخوري ناصر الجميّل في كتابه ...Les Echanges Culturels، ج ١، ص ٤٢١.

١٢- نطَين، يوحنّا، نبذة في بطاركة مدينة اللّه أنطاكية، المُقدّمة، مطبعة انتشار الإيمان المُقدّس، ١٨٨١، ص ٢. أمّا الجميّل، فقد ذكر تاريخ ٣٠ أيلول لتولّي السمعاني هذا المنصب. راجع: الجميّل، الخوري ناصر، "يوسف شمعون السمعاني الحصروني"، مجلّة المنارة، ١٩٨٨، العدد الأوّل، ص ٤٢.

١٣- يقول الجميّل ما حرفيّته: "عيّنه ملك الصقليّين ومن ثمّ ملك إسبانيا، شارل الرابع سنة ١٧٣٩، مؤرّخ مملكة نابولي..." وفي مكان آخر بالفرنسيّة: "Charles IV, alors Roi des deux Siciles, et depuis roi d'Espagne, le nomma en 1739, historiographe du Royaume de Naples..." (Les Echanges Culturels..., p.430)

أمّا صفير، فيقول في هذا الصدد ما حرفيّته: "دعاه كارلوس الرابع ملك نابولي وصقلّية، وأنعمَ عليه بلقب مؤرّخ للمملكة..." (المنارة، ١٩٨٤، العددان ١ و٢، ص ١٧٣). ويُشير نطَين إلى أنّ الملك كارلوس الرابع "ملك نابولي وصقلّية"، هو نفسه شارل الثالث، "ملك إسبانيا".

١٤- نطَين، يوحنّا، نبذة...، ص ٢.

١٥- لم تتّفِق المصادر على تاريخ وفاة السمعاني. فبعضها حدّد تاريخ الوفاة في ٣١ كانون الأوّل ١٧٦٨ (الدبس، فهد، حرفوش)، والبعض الآخر حدّده بتاريخ ١٣ كانون الثاني ١٧٦٨ (نطَين، غانم، ديب، رزق والجميّل). لكنّ كتاب بطرس ديب حول وصايا السماعنة يحسم هذه المسألة لأنّه يستند إلى الوثائق - الوصايا - كما ورد في كتابه المذكور صفحة ١١ و١٢، وكما أشرنا إليه سابقاً. وعليه، فالتاريخ الصحيح لوفاة السمعاني هو ١٣ كانون الثاني ١٧٦٨.

١٦- في كتاب عنوانه "ثبت منطقيّ للمخطوطات المحفوظة في بكركي" للمطران عبده خليفه والخوري فرنسيس البيسري، ورد خطأ (ص ١٠٠) أنّ عنوان المخطوط الرقم ١٢٤ هو نسخة لمخطوط المجمع اللبنانيّ ١٧٣٦، في حين أنّ بقيّة وصفهما للمخطوط جاء مُطابِقاً للمضمون.

١٧- ذكر العنوان باللاتينيّة لا يعني بالضرورة أنّ النصّ هو كذلك باللاتينيّة.

١٨- غانم، يوسف خطّار، برنامج أخويّة القدّيس مارون، الجزء الثاني، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٠٣، ص ١٠٩.

١٩- فهد، الأباتي بطرس، العلاّمة المطران يوسف سمعان السمعاني، مطابع الكرَيم، جونية، ١٩٧٣، ص ٢٦.

٢٠- أعطِيَ هذا العنوان للأعمال الكاملة للقدّيس افرام السريانيّ وهي واقعة في ستّة مُجلّدات. ونُشير إلى أنّ المُجلّدات الثلاثة الأخرى قد نُشِرَت بالسريانيّة واللاتينيّة، بعد أن قام بترجمة الجزئين الأوّل والثاني الأب بطرس مبارك اليسوعيّ، وترجمة الجزء الثالث الخوري اسطفان عوّاد السمعاني.

٢١- وهي نسخة عن وثيقة بعنوان "يوسف شمعون السمعاني"، دوّنها باللاتينيّة اسطفان عوّاد السمعاني، مطران أفاميا ومُتدبِّر المكتبة الفاتيكانيّة، ويوسف لويس السمعاني أستاذ الطقوس المقدّسة في معهد الحكمة Sapientia بروما. والوثيقة الأصليّة مُصدَّق عليها من هنري دي بللينو حافظ بازيليك الفاتيكان ونائب أمين المحفوظات فيها، وهي موجودة ضمن إضبارة رقم ١٢، كرّاس رقم ٢٧٧. وأمّا نسخة الوثيقة المُعتَمَدة، فموجودة في أرشيف الصرح

البطريركيّ في بكركي. وقد طلبنا من الأستاذ أنطوان ي. صفير، أستاذ الترجمة في جامعة سيّدة اللويزة، ترجمتها من الأصل اللاتينيّ إلى العربيّة. وقد لبّى الطلب مشكوراً.

٢٢- خليفه، عبده، والبيسري، فرنسيس، ثبت منطقيّ للمخطوطات المحفوظة في بكركي، بيروت، ١٩٧٣، ص ٧٨-٧٩.

٢٣- هذه المخطوطة تشتمل على أكثر من مؤلّف للسمعاني ضمن الرقم نفسه كما سيتبيّن معنا لاحقاً.

٢٤- كلمة الشرطونيّة يونانيّة الأصل، وهي تعني وضع اليد. أمّا السيامة، فمِن السريانيّة وتعني أيضاً وضع اليد. وكتاب الشرطونيّة يضمّ عادة رتب السيامات، أي سيامة رجال الدين من أدنى الدرجات حتّى الأسقفيّة.

٢٥- انقسمت الرهبانيّة اللبنانيّة سنة ١٧٧٠ إلى قسمين: الرهبانيّة البلديّة اللبنانيّة والرهبانيّة الحلبيّة اللبنانيّة التي أصبحت سنة ١٩٦٩ تحمل اسم الرهبانيّة المارونيّة المريميّة.

٢٦- Mahfoud Pierre, Joseph Simon Assimani et la Célébration du Concile Libanais Maronite de 1736, Librairie de l'Université Pontificale du Latran, Rome, 1965, p. 116.

٢٧- صفير، الأب بولس، "المجمع اللبنانيّ ١٧٣٦ في نسختَيه العربيّة واللاتينيّة"، مجلّة المنارة، ١٩٨٣، العدد الأوّل، ص ٨٣-١٠٦.

٢٨- Encyclopédie Maronite, Université Saint Esprit, Kaslik, Liban, 1992, Tome 1, p. 443.

٢٩- حدّد فهد تاريخ إنجاز كتاب العلم الطبيعيّ بعام ١٧١٨. أمّا السمعاني، فوهبه للرهبان في ١١ حزيران ١٧١٢ (فهارس مخطوطات سريانيّة وعربيّة، ص ٩٩-١٠٠) واستشهد بالمطران عبده خليفة الذي نشر هذا الكتاب عام ١٩٦٨ في مجلّة المشرق مُحدّداً تاريخاً آخر وهو ١٧١٢ (العلاّمة المطران يوسف شمعون السمعاني، ص ٣٥)، كما حدّد الأب بولس مسعد تاريخ إنجاز كتاب العلم الطبيعيّ بعام ١٧١٧ (الأصول التاريخيّة، المُجلّد الثاني، ص ١٨٣). والأرجح أنّ هذه الأخطاء تناقلتها المصادر من دون العودة إلى الأصل الكرشوني وإلى نصّ كتاب الإلهيّات (١٧٠٨) الذي يُشير فيه المؤلّف إلى كتاب العلم الطبيعيّ.

٣٠- إنّ جميع المخطوطات التي كانت في الأديار التابعة للرهبانيّة المارونيّة المريميّة في لبنان قد جُمِعَت في مكتبة جامعة سيّدة اللويزة تحت اسم "مكتبة الدير" Monastery Library.

٣١- الوثيقة التي دوَّنها باللاتينيّة اسطفان عوّاد السمعاني ويوسف لويس السمعاني المذكورة سابقاً.

٣٢- رقما المخطوطَين الآتي وصفهما سوف يخضعان للتغيير مع انتهاء الثبت المنطقيّ الكامل بمخطوطات الرهبانيّة المارونيّة المريميّة في روما، والذي هو قيد الإعداد في جامعة سيّدة اللويزة.

٣٣- راجع بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، الطبعة الثانية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩، ص ٢١٨-٢٢٠، وكذلك، Tarnas, Richard, The Passion of the Western Mind, Ballantine Books, New York, 1993, pp. 275-281, 298-307, 351-354.
Thilly, Frank, and Wood, Ledger, A History of Philosophy, Holt, Rinehart and Winston, New York, Third Edition, 1963, pp. 301-313, 384-397.

٣٤- راجع كتاب الخوري ناصر الجميّل بالفرنسيّة: Les Echanges Culturels ..., Beyrouth, 1984, Vol. 1, pp. 209-530.

كتاب الإلهيّات

ܟܬܒܐ ܕܐܠܗܘܬܐ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ܦܘܫܩܐ

[illegible]

[illegible]

ܦܘܫܩܐ

[illegible]

١

كتابُ الالاهيات [الإلهيّات][1] ليوسفَ السّمعانيّ المارونيّ

(هذا الكتاب برسم دير مار بطرس ومرشلّلين لمَجمع الرَهبان اللبنانيّين من قانون مار أنطونيوس)

المقدّمة

التّكلّمُ في الإلهيّات هو علمٌ يتبصّرُ باللّه تع [تعالى][2] ووجودِه وذاتِه وصفاته، وموضوعُه الخاصُّ هو اللّهُ الموحَّدُ الذّاتِ والمثلَّثُ الأقانيم، وموضوعُه الغير خاصّ [غيرُ الخاصّ][3] هي [هو] كافّةُ الخلائق بما أنّها منسوبةٌ إليه تعالى. وطريقتُه اثنتان: **الأولى** بالوحيِ الإلهيّ، أعني من حيثُ أنّه تعالى أخبرنا عن نفسِه في الكتبِ المقدّسةِ العتيقةِ والجديدةِ، بواسطة الأنبياءِ والرّسلِ والآباءِ القدّيسين، وخاصّةً بواسطةِ سيّدِنا يسوعَ المسيحِ كقولِه في إنجيلِ مار يوحنّا البشير: الابنُ الوحيدُ الذي هو في حضنِ أبيه هو أخبرنا. **الثّانيةُ** بالنّورِ العقليّ، أعني من حيثُ أنّ معرفتَه تعالى مغروسةٌ فينا طبيعيّاً، كقول مار يوحنّا الدمشقيّ: إنّ معرفةَ بيانِ اللّهِ من الأشياءِ المغروسةِ طبيعيّاً.

وأقسامُه ثلثه [ثلاثة][4]: **الأوّلُ** في اللاهوت، أعني في توحيدِ الذّاتِ الالهيّة وفيما يَختصُّ بها. **والثّاني** في الثّالوث، أعني في تثليثِ الأقانيمِ الكليّةِ القداسة. **الثّالثُ** في الخَليقة، أي في اللّهِ بالنّسبةِ إلى إبداعِ العالمِ وحفظِه وسياستِه.

الكتابُ الأوّلُ
في اللاهوت

المقدّمة

نريدُ أن نتكلّمَ في اللاهوت، أي في الذّات الالهيّة، ونتبصّرَ أوّلاً في وجودِه تعالى، وبَعدَه في ماهيّتِه ثمّ في صفاته، أي: التوحيد، والبساطة، والاسم، والكمال، والصّلاح، وعدم المحدوديّة،

١- سنثبتها هي وعائلتها كذلك حيث ترد.
٢- سنثبتها كذلك حيث ترد.
٣- سنثبتها كذلك حيث ترد.
٤- سنثبعها كذلك حيث ترد.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وعدم التغيير، والحضور في المكان، والأزليّة، والحياة، والسّعادة، والعدل، والرّحمة، والعناية، والعقل، والإرادة، والعلم، والوسم، والرذل، وسفر الحياة، والقدرة، وكيف يُعقل من الخلائق؛ وباللّه التوفيق.

المقالةُ الأولى
في وجودِ اللّه

الفصلُ الأوّلُ
في اسمِ اللّه

المدلولُ باسم اللّه هو جوهرٌ كاملٌ غايةً، واجبُ الوجود، عديمٌ أن يكونَ مبتدئًا، عادمٌ أن يكونَ مخلوقًا أو مكوَّنًا، يُحتجزُ أن يكونَ مَشبورًا أو محصورًا أو محدودًا، بسيطٌ عديمٌ أن يكونَ مُركّبًا، خائبٌ من جسم، عادمٌ أن يكون مُتَلَقَّبًا أو مستحيلاً أو ملحوظ [ملحوظاً]، عديمٌ أن يكونَ هالكًا أو ميتًا، ينبوعُ الصلاحِ والكمال، قادرٌ على ما يريدُه كلُّه، خالقٌ البرايا كلِّها الملحوظَة وغيرَ الملحوظةِ، سايسُها وضابطُها ومعتني [ومعتنٍ][5] بها كلِّها. ليس له شيئًا ضدًّا [شيءٌ ضدٌّ]، مالئُ الكلِّ ولا يحويه شيئًا [شيءٌ] من الكلِّ، عارفٌ كافّةَ الأشياء قبل كونِها ينبوعَ الوجودِ للموجودات، علّةُ الخيرات، جوهرٌ يفوقُ على الجواهرِ كلِّها.

ويُقال بالعبرانيّة: يهوه، ومعناه أنا هو الذي هو، من طريقِ أنّه ليس له الوجودُ من غيره. ويُسمّى بالسريانيّة: أَلَهًا [ܐܠܗܐ]، ومعناه قاضٍ ومدبّرٌ ورئيس، من طريقِ أنّه ضامٌّ البرايا كلِّها وضابطُها، معتنٍ بها كلِّها، وسايسُها رئيسُها وملكُها. ويُدعى باليونانيّ: ثاوس [τεοσ]، ومعناه ناظرٌ، لأنّه عارفٌ كافّةَ الخلائقِ، وناظرٌ إلى القولِ والفكر. ويُقال باللاتينيّ: داوس [Deus]، ومعناه غيرُ ناقصٍ، أعني: عديمٌ أن يَنقصَ له شيءٌ من الكمالات من جهةِ أنّه مالكٌ كافّةَ الخيرات. ويُسمّى بالعربيّ: اللّه، ومعناه الذي له، أعني: الذي له العالمُ بأسرِه والقوّةُ والمُلكُ والرئاسةُ والسلطةُ والحكمة.

وإنْ قلتَ: إنّ الصابئةَ والأراطقةَ يعبدون اللّهَ ولا يلقّبونه بهذه اللواقبِ الشريفة،

٥- سنثبت الاسم المنقوص، المرفوع أو المجرور، كذلك منوّناً بكسرتين حيث يرد.

[illegible]

فأجبتُك إنّهم عميانٌ وقادةُ عميانٍ، كقوله تعالى في إنجيل متّى: ونحن لا نشتغلُ بكلامِ الجُهّال، بعد أن نوافقَ لما تسلّمنا منه تعالى في الحديثة والعتيقة، باتّفاق رأيِ كافّةِ العلماء.

الفصلُ الثّاني
في المجهولِ والمعروف

المجهولُ هو الذي لا يُعرفُ، كقولك: عددُ الرّمل مجهولٌ من النّاسِ من طريقِ أنّهم لا يعرفونه، ونقيضُه هو المعروفُ.

والمعروفُ هو الذي يُعرف، كقولك: إنّ عددَ الأصابعِ هو معروفٌ في اليد. وهو قسمان: **الأوّلُ** معروفٌ بواسطة، أي معروفٌ بواسطةِ برهانٍ عقليٍّ أو بالحواسّ أو بالتجربة، وهو ما لا يَحكمُ فيه العقلُ بمجرّدِ تصوّرِ طرفَيه، بل يحتاجُ إلى المشاهدةِ بالحسّ ظاهرًا، ويُسمّى معروفًا حسّيًّا كقولنا: إنّ النّارَ مُحرقةٌ، وانكان [إن كان][6] باطنًا فوجدانيًّا، كقولنا: إنّ لنا جوع وغضب [جوعاً وغضباً]، وذلك أنّا لا نَحكمُ بوجود الجوع إنْ لم نجرّبْهُ، وإنْ كنّا نعرفُ ماهيّتَه؛ كما لا نَجزمُ الحكمَ في وجود زيدٍ بمجرّدِ تصوّرِ زيدٍ، وإن كنّا نعرفُ ماهيّتَه.

الثّاني معروفٌ بالذّات، أي معروفٌ دون [من دون][7] وسيط، وهو على قسمين: **الأوّلُ** معروفٌ بالّذات بالنّسبة إليه، وهو إذا كان طرفَيه [طرفاه] متقارنين أو منافيين لبعضهما [بعضُهما لبعض][8]، كقولك: الإنسانُ هو حيوانٌ ناطق، والإنسانُ ليس هو حيوان ناهق [حيواناً ناهقاً]. لأنّ في المثالِ الأوّل: الإنسانُ هو مُتقَارنٌ بذاته للحيوانِ الناطق، وفي المثال الثّاني: الإنسانُ ينافي الحيوانَ النّاهقَ بذاته. **الثّاني** معروفٌ بالذّات بالنسبة إلينا، وهو إذا حَكم فيه العقلُ بمجرّدِ تصوّرِ طرفَيه، كقولنا: الواحدُ نصفُ الإثنين، والكلُّ أعظمُ من الجزء.

وقد يكونُ الشيءُ معروفًا بالذّات بالنّسبة إليه، لا بالنّسبة إلينا، كقولنا: النجومُ فردٌ أم زوج. وقد يكون معروفًا بالذّات بالنّسبة إلى مَرءٍ لا بالنّسبة إلى آخر، كقولنا: إنّ الإنسانَ حيوانٌ ناطق؛ هو معروفٌ بالذّات بالنّسبة إلى العلماء، لا بالنّسبة إلى الجهّال. وقد يكون معروفًا بالذّات بالنّسبة إلى مرءٍ نفسِه في وقتٍ، وليس في

٦- سنثبتها كذلك حيث ترد.
٧- سنثبتها كذلك حيث ترد.
٨- سنثبتها كذلك حيث ترد.

[illegible]

وقتٍ آخر، كقولك: إنّ الإنسانَ حيوانٌ ناطق، ليس بمعروفٍ بالذّات بالقياس إلى الجاهل، ما يصيرُ معروفًا بالذّات بالنّسبة إليه إذا دَرس. وقد يكونُ معروفًا بالذّات بالنّسبة إلى مرءٍ نفسِه تحت لفظٍ، وليس تحت لفظٍ آخر، كقولك: إنّ الإنسانَ معروفٌ بالذّات بالنسبة إلى الجاهل تحت لفظةِ الإنسان، وليس تحت لفظةِ الحيوانِ النّاطق.

وقال البعضُ: لا يُسمّى معروفًا بالذّات بالنّسبة إلينا إلاّ ما نعرفُه من دونِ درس. ونفيُ ذلك: إنّا لا نعرفُ شيئًا من دونِ درس، حتّى ولا معنى الألفاظِ، مع أنْ توجدُ أشياءُ كثيرةٌ معروفةٌ بالذّات بالنّسبة إلينا، كقولنا: الواحدُ نصفُ الإثنين، والإنسانُ هو إنسانٌ وما أشبه، وذلك أنّ الدرسَ يوصلُ إلى معرفةِ الألفاظ، والعقلُ يناسبُها بعضَها إلى بعض. والتي يُحكم فيها بمجرّدِ تصوّرِ طرفَيها، تُدعى معروفةً بالذّات بالنسبة إلينا. والتي لا يُحكمُ فيها بمجرّدِ ذلك، تُدعى معروفةً بواسطة.

وقال آخرون لا يوجدُ شيءٌ معروف [معروفاً] بالذّات بالنسبة إلينا، لكون العقلِ لا يَعقلُ شيئًا إلاّ بإعانةِ الحواسّ. ونفيُ ذلك: إعانةُ الحواسّ لا تنافي لتصوّرِ المعروفِ بالذّات، ولكنْ لتصوّرِ المعروف من دون إعانتِها. ثمّ العقلُ يَجزمُ الحكمَ في ما لا يُجَرَّبُ بالحواسّ، كقولك: إنّ ألفَ رجلٍ هي أعظمُ من مائة. ثمّ إنّه يَعقلُ الكليّاتِ ما لا تدركُها الحواسُّ. فإعانةُ الحواسّ للعقلِ لا تكونُ بحالةِ العلّةِ الفعّالةِ للتعقّل، ولكنْ بحالةِ الشّرطِ والآلةِ اللازمِ استعدادُها إلى إبرازِ التّعقّل.

وقال آخرون لا يُدعى معروفًا بالذّات بالنّسبة إلينا ما نعرفُه بالدّرس. والجوابُ أنّ الذي نعرفُه بالدّرس هو تأويلُ الألفاظ؛ وقد سلّمنا أنّ ذلك ليس بمعروفٍ بالذّات بالنسبة إلينا، وأمّا الذي نعرفُه بالذّات فهو ما نَجزمُ الحكمَ فيه على تقديرِ تصوّرِ طرفَيه، أي على تقديرِ الاطّلاعِ على حقيقةِ الاسم. **فالأوّلُ**، أي معرفةُ معاني الأسماء، هو معروفٌ بالدّرس. **والثّاني**، أي الذي نَحكمُ فيه بمجرّدِ تصوّرِ التّأويل، هو معروفٌ بالذّات بالنّسبة إلينا.

وقال آخرون: يوجد قسمٌ آخرُ للمعروف بالذّات، وهو الذي يُعرفُ بالذّات بالنّسبة إلينا لا بالنّسبة إليه، كقولنا: النّارُ حارّةٌ، لكونِ الحرارةِ لا تُطلقُ على النّارِ عن ضرورةٍ، لإمكانِ انفصالِها عنها بالقوّة

[illegible]

الالهيّة. ونفيُ ذلك: إنّ هذا القسمَ لا وجودَ له، لأنّ المعروفَ بالذّات لا يُؤخذُ هنا بمعنى المُتقَارن بغيره عن ضرورةٍ، ولكنْ يُؤخذُ بمعنى المتقارنِ بغيرِه أو في المنافي له اتّفاقًا أو ضرورةً.

الفصلُ الثّالثُ
في معرفةِ وجودِ اللّه

نقول **أوّلاً**، هذه القضيّةُ: اللّهُ موجودٌ هي معروفةٌ بالذّات بالنسبة إليه، أعني: حَسْبما هي بالذّات، وذلك أنّ الموجودَ لا ينافي اللّهَ، بل يُتقَارنُ به بالذّات. وقد مرّ أنّ المعروفَ بالذّات بالنّسبة إليه هو إذا كان طرفَيه [طرفاه] غيرَ متنافيين. وإنْ قلتَ: لو كان وجودُ اللّهِ معروف [معروفاً] بالذّات بالنّسبة إليه، لَكان معروفًا بالذّات بالنّسبة إليه وجودُه تعالى في ثلاثةِ أقانيمَ أيضًا؛ فأجبتُك بتسليمِ التّالي، ولا محالَ في ذلك كما سيأتي.

نقول **ثانيًا**: وجودُ اللّهِ هو معروفٌ عند كافةِ النّاسِ مبهمًا، أي تحت ألفاظٍ منعكسةٍ مع اللّهِ بالذّات، وليس ظاهرًا، أي تحتَ لفظِ اللّهِ تعالى.

وبيانُه أنّ كافّةَ النّاسِ تَعرفُ وجودَ السّعادةِ الأخرويّةِ، ووجودَ قانونٍ أوّلَ للأفعالِ البشريّة يُلزِمُ إلى طلبِ الخيرِ والهربِ من الشّرورِ والقبائح. وهذه الأشياءُ، حَسْبما هي بذاتها، تَنعكسُ مع اللّهِ تعالى، كقوله في الإصحاحِ السّادسِ وثلاثين [والثّلاثين] من سفرِ أيّوبَ الصِدّيق: جميعُ النّاسِ يَرَون اللّهَ، كلٌّ واحدٍ يَنظرُه من بَعيد، أعني باللغزِ والتّبصّرِ في أعماله. كما كتب الرّسولُ في الإصحاح ١ من رسالةِ رومية: إنّ أشياءَ اللّه غيرَ المنظورةِ إنّما تُنظَرُ من خليقةِ العالمِ بالتّفكّرِ والتّفهّم. وقال في المزمور الرّابع: قد ارتَسمَ علينا نورُ وجهِك يا ربّ، أعني: غرستَ معرفتَك فينا جميعًا. كما قال [يوحنّا] الدمشقيّ: المعرفةُ بأنّه يوجدُ إله قد انزرعتْ فينا بالطّبعِ. ولهذا، يمتنعُ أن يوجدَ في إنسانٍ جهلٌ هذا مَبلغُه، حتّى أنّه لا يَعرفُ وجودَ اللّهِ بشيءٍ من الأنواعِ، كقولِ الرّسولِ في الإصحاحِ الأوّل من رسالة روميه: إنّ المعرفةَ باللّهِ ظاهرةٌ فيهم، أي: في كافّةِ النّاس، لأنّ اللّهَ أظهرَها لهم. وكذلك، تُعرفُ أيضًا قدرتُه الأبديّةُ ولاهوتُه، حتّى أن يكونوا بلا حجّة، لأنّهم إذا عَرفوا اللّهَ لم يُسبّحوه ولم يَشكروه كما يجبُ لله. وإنْ قلتَ: قد توجدُ أممٌ وطوائفُ لا إلهَ لها، فأجبتُك: هذا يدلُّ أنّهم لا يريدوا [يريدون][9] أن يعبدوا اللّه، ولا يدلُّ أنّهم لا يعرفون اللّهَ، لأنّ اللّهَ لا يزل [يزال][10] مُنعِمًا عليهم بإلهامِه، ولا يمكنُ

٩- سنثبتها كذلك حيث ترد.

١٠- سنثبتها كذلك حيث ترد.

[illegible]

أن يوجدَ إنسانٌ جاهلٌ، هذا المبلغُ جهلُه، حتّى أنّه لا يَعرفُ ما يَلزمُ عملُه واجتنابُه، لأنّ الإنسانَ لا يخلوا [يخلو][١١] أن يملكَ نورَ العقلِ الطبيعيِّ. جوابٌ آخرُ: هذا يدلُّ أنْ لا تَعرفَ كافّةُ الناسِ وجودَ اللّه علانيةً، أي: تحت لفظِ اللّه؛ ولا يَدلُّ أن لا يعرفوه بنوعٍ من الأنواع، لكونهم يَعرفونه تحت ألفاظٍ أخرى منعكسةٍ مع اللّه، كما يَعرفُ الجاهلُ إنساناً بلفظِ إنسان، وإنْ لم يعرفه بلفظِ حيوانٍ ناطق.

نقول **ثالثاً**: وجودُ اللّه ليس معروف [معروفاً] بالذّات بالنسبة إلى كافّة الناس ما داموا مقيمين في هذه الحياة. وبيانُه أنْ لا يمكنُ الافتكارُ بنقيضِ ما هو معروفٌ بالذّات، كقولك: لا يمكنُ أن يَجحدَ هذه اليقينيّاتِ الأوّليّاتِ على تقدير تصوّر طرفيها، وهي: الواحدُ نصفُ اثنين، والكلُّ أعظمُ من الجزء. ولكنْ، يمكنُ التفكُر بنقيضِ وجودِ اللّه، كقول النبيّ في المزمور الثّاني والخمسين: قال الجاهلُ في قلبه ليس إله. وقد توجد أناسٌ كثيرين [كثيرون] يجحدون وجودَ اللّه. إذن، وجودُ اللّهِ ليس معروفاً بالذّات بالنّسبة إلى كافّة الناس ما داموا مقيمين في هذه الحياة، وقُيِّد بقوله ما داموا مقيمين في الحياة، لأنّ السعداءَ لا شكّ أنّهم يَعرفون وجودَ اللّه بالذّات بما أنّهم ينظرونه مواجهةً، والهالكون يعرفون وجودَه تعالى أيضًا لاحتمالهم، عن عدله، العقوباتِ الأبديّةَ.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: إنّ وجودَ اللّه معروفٌ بالذّات بالنسبة إلى كافّة الناس، لكونِ هذه القضيّة: الموجودُ موجودٌ، هي معروفةٌ بالذّات عند جماعة النّاس؛ ولكنّ هذه القضيّةَ اللّهُ موجودٌ، هي نفسُ هذه القضيّة: الموجودُ موجودٌ، كقوله تعالى: أنا هو الذي هو؛ إذن، هذه القضيّة: اللّهُ موجودٌ، هي معروفةٌ بالذّات.

جوابٌ: وإن كان اللّهُ والموجودُ شيئًا واحدًا بالذّات، فليس هو معروفٌ عند الكلّ أنّهما شيءٌ واحد، كقولك: وإنْ كان الانسانُ والحيوانُ الناطقُ شيئًا واحدًا بالذّات، فلا يَعرفُ الجاهلُ أنّهما واحد.

اعتراضٌ ثانٍ: الشيءُ الذي معرفتُه مغروسةٌ طبيعيًّا في الجميع هو معروفٌ بالذّات عند الكلّ، ومعرفةُ وجود اللّه هي مغروسةٌ طبيعيًّا في كافّة الناس، فمعرفةُ وجودِه تعالى هي معروفةٌ بالذّات عند جماعة الناس.

جوابٌ: معرفةُ وجودِ اللّه هي مغروسةٌ فينا طبيعيًّا بشيءٍ عامٍّ تحت اختلاط، وليس تحت لفظِ اللّه كما مرّ؛ وهذا ليس معرفةَ وجودِ اللّه مطلقًا، كمعرفةِ المرءِ الآتي ليست

١١- سنثبتها كذلك حيث ترد.

[illegible]

معرفةَ زيد، وإنْ كان الآتي زيدًا، وذلك أنّ كافّةَ الناسَ تَعرفُ اللّهَ من حيث أنّ اللّهَ السّعادة الانسانيّة، ومن حيث أنّه قانونٌ أوّلُ للأعمالِ البشريّة. وقد ضلّ كثيرون في تحديد السعادة والقانون الأدبيّ، لكونِ قسمٍ من النّاس حسبوا سعادةَ الانسان الغنا [الغنى]، وآخرون اللذّةَ الشهوانيّة، وآخرون شيئًا آخر.

اعتراضٌ ثالثٌ: بلفظِ اللّه، يفهمُ الجميعُ ما لا يُوجدُ ولا يُعقلُ أعظمُ منه خيرًا وصلاحًا، وهو معروفٌ بالذّات عند كافّةِ الناس أنّ الذي يوجد بالعقل والذّات هو أعظمُ من الذي يوجدُ بالعقلِ فقط. إذن هو معروفٌ عند الكلّ وجودُ اللّه بذاته. **جوابُه:** القضايا صنفان: **الأوّلُ** مفردةُ الموضوعِ والمحمولِ كقولنا: زيدٌ هو انسانٌ، واللّهُ هو موجود؛ وهذه القضايا يُعرفُ صدقُها وكذبُها عند تصوّر طرفَيها. **الثّاني** مُركبّةُ الموضوعِ أو المحمولِ كقولك: زيدٌ الأبيضُ يختلف عن يوحنّا الأسود، والجوهرُ الموجودُ بالعقل والذّات هو أعظمُ من الجوهرِ الموجود بالعقل فقط؛ وهذه القضايا لا يُعرف صدقُها وكذبُها مطلقًا، ولكنْ على شرط، أعني على تقديرِ معرفةِ تأليفِ طرفيها واقترانِها بعضُها ببعض، وذلك أنّها تورد شيئين: **الأوّلُ** تقديرًا أي فرضًا [و] **الثّاني** لفظًا، كقولك: زيدٌ الأبيضُ يَختلفُ عن يوحنّا الأسود. فإنّ هذه القضيّةَ تدلّ على أمرين: أحدُهما أنّ زيد هو أبيض ويوحنّا أسود، والآخرُ أنّ زيد يختلف عن يوحنّا على تقدير ذلك، فلا تكونُ دلالتُها مطلقةَ بل شرطيّة. **جوابٌ آخرُ** هو معروفٌ عند الجميع: إنّ الجوهرَ الموجودَ بالعقل والذّات معًا هو أعظمُ من الجوهرِ الموجودِ بالعقل وحدَه، كما هو معروفٌ عند الجميع أنّ سبعةَ آلافِ كوكب هي أزيدُ من ثلاثة آلاف. ولكنْ لا يُعرفُ عند الجميع أنّه يوجدُ جوهرٌ موجودٌ بالعقل والذّات معًا، كما لا يُعرف إنْ كان عددُ الكواكبِ سبعةَ آلافٍ بتعيينٍ أم لا.

اعتراضٌ رابعٌ هو: معروفٌ بالذّات عند الجميع أنّه يوجد شيءٌ ضروريٌّ لكونِ الجميعِ يعرفون أنّه ضروريًّا [ضروريٌّ] أنّ الكلَّ أعظمُ من الجزء، والضروريُّ هو اللّه تعالى لأنّه واجبُ الوجود. إذن هو معروفٌ عند الكلّ وجودُ اللّه. **جواب:** إنّ الضروريَّ معروفٌ بالذّات عمومًا. وأمّا أنّه يوجدُ شيءٌ واجبُ الوجود، فهذا ليس معروفًا بالذّات بالنسبة إلى كافّة الناس.

اعتراضٌ خامسٌ: الحقّ معروفٌ بالذّات، والحقُّ هو اللّهُ تعالى كقوله في الإصحاح ٦ من إنجيل يوحنّا: أنا هو الطريقُ والحقُّ والحياة. فوجودُ اللّهِ

[illegible]

معروفٌ بالذّات. **جوابُ** الحقّ معروفٌ عمومًا، وأمّا أنْ يوجدَ حقٌّ أوّلُ، أي اللّه، فهذا ليس معروفًا بالذّات بالقياس إلى جماعة النّاس.

نقولُ **رابعًا**: وجودُ اللّهِ هو معروفٌ بالذّات بالنّسبة إلى النّاس العلماء الفهماء، وخاصّةً بعد درسٍ بليغ؛ وبيانُه أنّ المعروفَ بالذّات بالنّسبة إلينا هو الذي يَعتقدُ فيه العقلُ بمجرّدِ تصوّرِ طرفيه. والنّاسُ العلماءُ، وخاصّةً الملافنةُ النصارى، بعد درسٍ بليغٍ، يعتقدون بوجودِ اللّهِ بمجرّدِ تصوّرِ ذلك، من غيرِ أن يلتفتوا إلى البراهينِ الطبيعيّة. إذن، وجودُ اللّهِ هو معروفٌ بالذّات إلى العلماء. ثمّ إنّ العلماءَ لا يمكنُ أن يتفكّروا بنقيضِ وجود اللّه. وبعده إذا كان الجاهلين [الجاهلون] يعرفون وجودَ اللّه مبهمًا، فيجبُ أنّ العلماءَ يعرفونه لفظًا وظاهرًا.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: إنّ العلماءَ لا يعرفون وجودَ اللّه بالذّات، لكونِ إنّما يعرفونه بالدّرس. **جوابٌ**: قد مرّ أنّ الدرسَ لا يناقضُ المعروفَ بالذّات، وبل إنّه قد يكون شرطًا لازمًا بالنّسبة إليه كقولك: إنّ الانسانَ حيوانٌ ناطق لا يُعرفُ بالذّات إلاّ بالدّرس.

اعتراضٌ ثانٍ: هذه القضيّةُ: الخيرُ الأعظمُ موجودٌ، هي قضيّةٌ شرطيّة، فلا تُعرفُ إلاّ بشرط. **جوابٌ أوّلٌ**: الحكماءُ يعرفون بالذّات القضايا المطلقةَ والشرطيّةَ معًا، أعني يعرفون أنّ الخيرَ الأعظم هو موجودٌ، وأنّ اللّهَ هو خيرٌ أعظمُ. **جواب ثانٍ**: وإن كانت هذه القضيّةُ: الخيرُ الأعظمُ هو موجودٌ، شرطيّةً فليست شرطيّة هذه الأخرى: اللّهُ هو موجودٌ.

اعتراضٌ ثالثٌ: لا يمكنُ أن يُعرفَ صدقُ هذه القضيّة: اللّهُ هو موجودٌ، إن لم يُعرفْ اتّفاقُ الموضوعِ مع المحمول. **جوابٌ**: هذا الاتّفاقُ هو معروفٌ بالذّات عند الحكماء، وخاصّةً عند المسيحيّين.

اعتراضٌ رابعٌ: اللّهُ لم يراه [يرَه] أحدٌ كما هو مكتوبٌ في الإصحاح ١ من إنجيل يوحنّا، إذن لا يُعرف بالذّات. **جوابٌ**: المعروفُ بالذّات لا يَدلُّ أنّه معروفٌ بمشاهدةِ الذّات، ولكنْ يَدلُّ أن يَحكمَ فيه العقلُ عند تصوّرِ طرفيه.

اعتراضٌ خامسٌ: لا يُعرفُ اللّهُ إلاّ بأشباهِ الخلائقِ، لكونِ معرفتِنا تأخذُ مبداها من الحواسّ. **جوابٌ**: إذا واظبنا [على] معرفة وجودِ اللّهِ عن الخلائقِ، تحصلُ فينا معرفتُه تعالى بالذّات من دون التفاتٍ إلى البرايا؛ كما يبانُ في الأشياءِ التي نَعرفُها بالذّات، مع أنّا لا نرى ذاتَها ولا نَعقلُها بأشباهها كقول مار توما الأكوينّي في الفصل الأوّل من المقالة

الثّانية: إنّه معروفٌ عند العلماء أنّ الأشياءَ غيرَ الجسميّةِ ليست في المكان، مع أنّا لا نُبصرُ قَطُّ الأشياءَ غيرَ الجسميّة.

اعتراضٌ سادسٌ: كثيرون من العلماء أثبتوا أنّ وجودَ اللّه غيْر معروفٍ بالذّات بالنسبة إلينا. **جواب**: إنّهم قد أشاروا على الجاهلين لا على الحكماء. وإنْ قلتَ إنّ بعضَ العلماء قد ذهبوا أنّ وجودَ اللّهِ غيرُ معروفٍ بالذّات بالنّسبة إلى العلماء أيضًا، فأجبتك: هذا لا يَمنعُ صدقَ قولنا، لأنّا لا نثبتُ أنّه معروفٌ عند العلماء أنّ وجودَ اللّهِ معروفٌ بالذّات عندهم. ولكنْ، نثبتُ أنّ وجودَ اللّهِ معروفٌ بالذّات بالنّسبة إليهم فقط. وإنْ قال أحدُ العلماء: إنّ وجودَ اللّهِ غيرُ معروفٍ بالذّات بالنّسبة إليه، فأجبته أنّه يَشتغلُ في البراهين الطبيعيّة أكثرَ من الواجب.

اعتراضٌ سابعٌ: لو كان وجودُ اللّهِ معروفًا بالذّات بالنّسبة إلى العلماء، لَكان غيرُ وجودِه تعالى عدمَ تصوّرِ الطرفين فقط، كقولنا: جُحْدُ الجاهلِ أنّ الانسانَ هو حيوانٌ ناطق، هو عدمُ تصوّرِ الحيوانِ الناطق؛ ولكنّ الثّاني مُحالٌ، فالمُقدّمُ مُحالٌ. **جوابٌ:** جُحدُ وجودِ اللّه هو جهلٌ، كقول النبيّ في المزمور الثّاني والخمسين: قال الجاهلُ في قلبه ليس إله. والجهلُ إمّا طبيعيٌّ أو أدبيٌّ. فالجهلُ الطبيعيُّ هو عدمُ تصوّرِ الشيءِ من عدمِ الالتزام إلى تفتيشه، وذلك ليس مخطئًا. كما لا يُخطئُ الجاهلُ إذا جَحدَ أنّ الانسانَ حيوانٌ ناطق لعدمِ اطّلاعه على ماهيّةِ الحيوانِ النّاطق. وقد مرّ أنّ وجودَ اللّهِ لا يمكنُ أن يكونَ مجهولاً بهذا النّوع. وأمّا الجهلُ الأدبيّ فهو عدمُ تصوّرِ شيءٍ مع الالتزام إلى تفتيشه. وهذا الجهلُ هو مخطئا [مخطئ] كما يخطئُ الانسانُ المسيحيّ الذي يَقدرُ أن يتعلّمَ الأشياءَ اللازمةَ معرفتُها ولم يتعلّمها، بل يتعدّى عليها. ومثلُ ذلك هو جُحدُ وجودِ اللّه، لأنّ اللّهَ زرع فينا معرفَته طبيعيًّا بشيء عامّ، وألزمنا إلى تفتيش ذلك كقول الرّسول في الإصحاح الحادي عشر من رسالة العبرانيين: يجبُ على الذي يتقرّبُ إلى اللّه أن يؤمنَ بأنّه هو. والأمرُ ظاهرٌ أنّ كلَّ انسانٍ يجبُ عليه أن يتقرّبَ إلى اللّه بحفظِ وصاياه. وهذا الجهلُ يُدعى جهلَ الارادةِ أكثرَ من جهلِ العقل. ولذلك، قال النبيّ في المزمور المذكور: قال الجاهلُ في قلبه، أعني بإرادته، لأنّ القلب منزلُ الارادةِ؛ ولم يَقلْ: في عقله، لأنّ كلَّ عقلٍ يَعرفُ وجودَ اللّهِ بشيءٍ عامّ.

اعتراضٌ ثامنٌ: إذا كان وجودُ اللّهِ معروفًا بالذّات، بالقياس إلى الحكماء، لَما تَبرهن ولا احتاج إلى برهان. **جوابٌ** بمنعِ التّالي، لكونِ النّورِ لا يناقض نور [نوراً]

آخر. والمعروفُ بالذّات لا يناقضُ المتبرهن، لأنّ العلماءَ وإنِ اعتقدوا بوجودِ اللّه مطلقًا لم يزالوا أن يبرهنوه ببراهينَ وكيدة [أكيدة] نذكرُها الآن وهذه البراهينُ لا تُوردُ منهم لكي يَعتقدوا بوجوده تعالى، ولكنْ لكي يُقنعوا غيرَهم من الجهّال. وإنْ قلتَ: إنّ المعروفَ بالذّات لا يُتبرهَنُ، فأجبتُك لا يُتبرهَنُ بالسّوابق، ولكنْ بالتّوابع؛ ومعنى ذلك سيأتي في الفصل التّابع.

الفصلُ الرّابعُ
في البرهان

البرهان هو قول أو قياس مؤلّف عن [من] أقوال أو مقدّمات يقينيّة، متى تصوّرها العقل المهذّب يعتقد بها. واليقين هو اعتقادُ أنّ الشيءَ كذا، مع اعتقاد أنّه لا يكن [يكونُ][12] إلاّ كذا، وينقسمُ إلى قسمين: **الأوّلُ** يقينيٌّ أوّليٌّ، وهو المعروفُ بالذّات، أي الذي يَحكمُ فيه العقلُ بمجرّدِ تصوّرِ طرفَيه، كقولنا: الكلُّ أعظمُ من الجزء. **الثّاني**: يقينيٌّ ثانٍ، وهو المعروفُ بواسطةٍ، أي بمشاهدةِ الحواسّ، كقولنا: إنّ النّارَ محرقةٌ، أو بواسطةِ مقدّماتٍ مُسَلّمة توجبُ ذلك، كقولنا: كلُّ انسانٍ هو ضاحكٌ، وزيدٌ هو انسانٌ، فزيدٌ هو ضاحكٌ. ولذلك، البرهانُ ينقسمُ إلى قسمين: **الأوّلُ** يُدعى عقل [عقلاً]، وهو اعتقادٌ بأنّ الشيءَ كدى [كذلك]، وأنّه لا يمكنُ أن لا يكونَ كذا طبعًا بلا واسطة، كقولنا: إنّ الاثنين أكبرُ من الواحد. **الثّاني** يدعى علم [علماً]، وهو اعتقادٌ بأنّ الشيءَ كذا، وأنّه لا يمكنُ أن لا يكونَ كذا بواسطةٍ، أي بقياسٍ، كقولك: إنْ كانتِ الشّمسُ موجودةً فالضّوءُ موجودٌ، ولكنّ الشّمسَ موجودةٌ، فالضّوءُ موجودٌ.

ويُبنى البرهانُ على ثلاث [ثلاثة] أشياء. **الأوّلُ:** الموضوع، وهو الذي يُتبرهَنُ اتّفاقُه مع المحمول. **الثّاني**: المحمول، وهو الذي يُتبرهَنُ حَملُه على الموضوع. **الثّالثُ:** الوسط، وهو الذي يُتبرهَنُ به حملُ المحمولِ على الموضوع. كقولنا: الكلُّ أعظمُ من الجزء. والانسانُ هو كلٌّ والجسدُ جزء، فالانسانُ أعظمُ من الجسد. فالكبرى هي الوسط، لأنّ بها يُتبرهَنُ أنّ الكلَّ أعظمُ من الجزء. والصّغرى، هي الموضوع، لأنّ فيها يوضعُ أنّ الانسانَ كلٌّ والجسدَ جزء. والصغرى، والنتيجةُ هي محمول، لأنّ فيها يُتبرهنَ أنّ الانسانَ أعظمُ من الجسد. والوسط، إمّا أن يكونَ علّةَ الشيء المُتبرهَن أو حدَّه أو خاصّتَه أو معلولَه.

١٢- سنثبتها كذلك حيث ترد.

فالبرهانُ على أربعة أوجه: **الأوّلُ** برهانٌ من العلّة الخارجة، وهو إذا تبرهن وجودُ الشّيء أو ماهيّتُه عن علّتِه الفاعلة، كقولك: إذا تُبرِهن كمالُ الصّنم عن حكمةِ الصّنّام. **الثّاني** برهانٌ من العلّة الدّاخلة، وهو إذا تُبُرهن وجودُ الشيء أو ماهيّتُه عن حدّه أو عن خاصّته، كقولنا: اذا تُبُرهن كمالُ الانسان وفياقتُه على البهائم عن أنّه حيوانٌ ناطقٌ أو ضاحك. **الثّالثُ** برهانٌ من الأشياء المتقارِنة به أو المتضاددة [المتضادّة][13] له، كقولنا: إذا تُبُرهن أنّ العالمَ مضيئًا [مضيءٌ] عن وجودِ النّور، أو إذا تُبُرهن أنّ النّورَ موجودٌ عن عدمِ وجودِ الظّلمة. **الرّابعُ** برهانٌ من المعلول، وهو إذا تُبُرهن الشيءُ عن معلولاته، كقولنا: إذا تُبُرهنتْ حكمةُ الصّنّام عن مصنوعاته. والبرهانُ الأوّلُ يُدعى برهان [برهاناً] من السّوابقِ أو برهان [برهاناً] بالعلّة، والبرهانُ الثّاني يقال برهان [برهاناً] بالذّات أو الخواصّ، والبرهان الثّالث يدعى برهان [برهاناً] باللواحق أو بالتّقارن والتّقابل، والبرهان الرّابع يسمى برهان [برهاناً] من التّوابع أي بالمعلول.

الفصلُ الخامسُ
هل وجودُ اللّهِ مُتبرهَنٌ

نقولُ **أوّلاً**: وجودُ اللّه يَمتنعُ أن يُتُبرهَنَ من السّوابقِ، أي بالعلّة الخارجة؛ وبيانُه أنّ اللّهَ لا علّةَ لوجوده.
نقول **ثانيًا**: يَمتنعُ أن يُتُبرهَنَ وجودُ اللّه بالذّات والخواصّ والصّفات؛ وبيانُه أنّ الوجودَ يتقدّمُ الذّاتَ والصّفاتِ والخواصّ. إذن، لا يمكنُ أن يُتَبرهنَ الوجودُ بالذّات، ولا بالصّفاتِ والخواصّ. وذلك أنّ مطلبَ: ما الاسمُ يتقدّمُ كلَّ مطلبٍ، ويَتبعُه مطلبُ الهَل المطلق أي هل الوجود، وبعدَه مطلبُ ما الذّات والماهيّة والخواصّ، كما مرّ في المنطق في البرهان. ثمّ إنّنا لا نَعرفُ الذّاتَ الالهيّة واضحًا، كقول مار ديوناسيوس في الإصحاح السّابع من الأسماء الالهيّة: إنّا لا نعرفُ اللّهَ من طبيعته، لكونِ طبيعتِه مجهولةً تفوقُ كلَّ تصوّرٍ وحسّ. وقال ماري غريغوريوس، المتكلّمُ بالالهيّات، في الميمر الثّاني عن اللاهوت: طبيعةُ اللّه لا تُوصفُ بكلامٍ، ولا تُدركُ بالعقل. إذن، لا يمكن أن يُتَبرهنَ وجودُ اللّه عن ذاته وصفاته.
نقول **ثالثًا**: يمكنُ تبرهنُ وجودِ اللّه من مصنوعاته المعلومة لنا، لكونِ المعلولِ بما أنّه متعلّقًا [متعلّقٌ] بعلّته، فنرتقي به إلى معرفة العلّة. وقال الرّسولُ في الإصحاح الأوّل من رسالة رومية: المعرفةُ باللّه ظاهرةٌ

١٣- سنثبتها كذلك حيث ترد.

[illegible]

فيهم، أي في جماعةِ النّاس، لأنّ اللّهَ أظهرها لهم. وإنّ أشياءَ اللّه غيرُ المنظورة، إنّما تُنظرُ من خليقةِ العالم، أي من النّاس، بالفكرِ والتّفهّمِ بالأشياء التي صُنعت. وكذلك، تُعرف أيضًا قدرتُه الأبديّةُ ولاهوتُه حتّى إنْ يكونوا بلا حجّة. وقال في الإصحاح الثّالث عشر من سفر الحكمة: جميعُ النّاسِ الذين نَقصُ معرفةِ اللّه حاضرًا فيهم باطلون بالحقيقة، لأنّ من الخيراتِ المنظورة ما استطاعوا يعرفوا [يعرفون] الموجود، أي الخالقَ تعالى، ولا أصغَوا إلى الأعمالِ فعرفوا الصّانعَ، وبعد قليل، لأنّ من جسامةِ المرئيّات والبرايا يُشَاهد صانعُ كونِها، بمعنى القياس. وقال مار ديوناسيوس في الإصحاح السّابع من الأسماء الالهيّة: إنّ اللّهَ يُعرفُ عن ترتيبِ الخلائقِ بأجمعها. وقال مار يوستينوس الفيلسوفُ في جواب السّؤال السّادس من سؤالات الأمم: يُعرفُ وجودُ اللّه عن إقامةِ الموجوداتِ وإثباتها. وقال مار اغريغوريوس التاولوغوس في الميمر الثّاني من اللاهوت: كما يُعرفُ المُقيثِرُ عن صوت القيثار، هكذا يُعرفُ وجودُ اللّه عن الخلائق. وقال مار افرام السريانيّ في اعترافه: تأمّلتُ في البيت، فعرفتُ الصّانع. تَبصّرتُ في العالم، فشَعرتُ بوجودِ الخالق. إذن، وجودُ اللّه مُتبرهَن.

وقال بعضُ العلماء: يمكنُ تَبرهنُ وجودِ اللّه بأشياءَ منعكسةٍ على ذاته، أعني بتصوّرِ القانون الأوّل الذي يَلزمُ لطلبِ الخير والهربِ من الشّرّ، وبتصوّرِ الخالقِ القادرِ على كلّ شيء، وبتصوّرِ السّعادةِ الانسانيّة، وبتصوّرِ الجوهرِ الموجودِ من ذاته، وبتصوّرِ الجوهرِ الكاملِ غايةً. والجوابُ: هذا البرهانُ هو مقنعٌ، إذا تقدّمه البرهانُ بالمعلول، لأنّ بعد إثبات وجودِ الشّيء عن معلولاته يَصحُّ إثباتُ وجوده عن ماهيّته وخواصّه، وعن الأشياءِ المنعكسةِ عليه، لكونِ العقلِ لا يَشكُّ بوجودِ وَسطَ البرهانِ، إذا تبيّن وجودَه سابقًا. وإنْ قلتَ: هو باطلٌ هذا البرهانُ الذي يَتقدّمُه برهانُ المعلولِ، فأجبتُك بسَلبِ ذلك، لأنّ بيانَ وجودِ الشيءِ لا يَصيرُ بطريقةٍ واحدة. وإنْ قلتَ: هذا البرهانُ هو مبنيٌّ على برهانِ المعلول، إذن هو باطلٌ، فأجبتُك بمنع التّالي لكونِ أبنيةِ برهانٍ على برهانٍ لا تُبطِلُ تصوّرَ البرهانِ، كاتّفاق نورٍ مع نورٍ لا ينافي تصوّرَ النّور. وأمّا إذا تقدّم هذا البرهانُ على برهانِ المعلول، فلا يُقنعُ الجاهلَ، لأنّ الجاهلَ لا يَعرفُ وجودَ اللّهِ بالذّات علانيةً، فلا يمكنُ أن يُتبرهَنَ للجاهل وجودُ اللّهِ بالأشياءِ التي هي شيءٌ واحد مع اللّه، إنْ لم يُتَبرهنْ وجودُ هذه الأشياءِ ببرهانٍ

[illegible]

المعلولِ سابقًا. وأمّا العلماءُ فيمكنُ أن يَقتنعوا بهذا البرهانِ بعدَ درسٍ بليغ، وإنْ لم يتقدّمْه برهانُ المعلول، لأنّ العلماءَ يَعرفون وجودَ اللّهِ بالذّات كما مَرَّ. والبراهيُن المذكورةُ، بالقياس إلى العلماء، هي خمسةٌ: **الأوّلُ** يُؤخَذُ عن تصوّرِ اللّه: بما أنّه موجودٌ من ذاتِه، هكذا، يمكنُ وجودُ جوهرٍ موجودٍ من ذاته، أي واجب الوجود؛ إذن، يوجد جوهرٌ واجبُ الوجودِ وهو اللّهُ. وإن قلتَ: لا يُنتَجُ فعلُ الوجود عن إمكانِ الوجودِ، فأجبتُك: هذا القانونُ لا محلَّ له في الجوهرِ الواجبِ الوجود، ولكنْ في الجوهرِ الممكنِ الوجودِ فقط. وإنْ سَلبتَ المُقدَّمَ، أي: يمكنُ وجودُ جوهرٍ واجبِ الوجود، فأجبتُك: هذا المقدُّم هو مُسَلَّمٌ عند العلماء، وإنْ لم يكنْ مُسَلَّمًا عند الجاهلين. البرهانُ **الثّاني** يُؤخذُ عن تصوّرِ اللّه: بما أنّه خيرٌ مَحضٌ، أي كاملٌ غايةً، هكذا، يمكنُ وجودُ خيرٍ محض؛ إذن يوجدُ خيرٌ مَحضٌ وهو اللّهُ تعالى. ويَنتجُ هنا فعلُ الوجودِ عن إمكانِ الوجودِ لائقًا، لكونِ الخيرِ المحضِ يَحوي كافّةَ الكمالاتِ، وبالمتابعةِ: يحوي فعلَ الوجود. وآخرون بيّنوا ذلك بهذا القياس: الذي ليس هو لاشيء [لاشيئاً] هو شيءٌ، والخيرُ المحضُ ليس هو لاشيء [لاشيئاً]، إذن هو شيءٌ، وبالمتابعة: هو موجودٌ. وإنْ قلتَ: هذه البراهينُ تبيّنُ إمكانَ هذه الألفاظِ: خيرٌ محض وواجبُ الوجود، ولا تبيّنُ إمكانَ وجودِ شيءٍ مدلولٍ بها مجاوِبٍ لها، فأجبتُك: إنّ العلماءَ لا يعرفون الألفاظَ فقط، ولكنْ الأشياءَ المدلولةَ بها أيضًا. وإنْ قلتَ: هذه الألفاظُ: واجبُ الوجودِ وخيرٌ محض، هي ألفاظٌ مؤلّفة، واللفظُ المؤلّف لا يمكنُ أن يُعرفَ عنه شيءٌ، إنْ لم تُعرَفْ صحّةُ تأليفِه سابقًا، فأجبتُك: إنّ العلماءَ لا يُثبتون وجودَ الخيرِ المحضِ والواجبِ الوجود، إلاّ على تقديرِ أنّهم يعرفون سابقًا تأليفَ هذين اللفظين؛ وتأليفُ ذلك معروفٌ عندهم سابقًا، بما أنّهم يعرفون أنّ الخيرَ لا يناقضُ المحضَ، ولا الواجبَ ينافي الوجودَ. البرهانُ **الثّالثُ** يُؤخذُ عن تصوّرِ اللّه، بما أنّه علّةُ الموجوداتِ، حاويةً لكمالِ كافّة البرايا بأشرفِ نوع. هكذا، يمكنُ وجودُ علّةِ الموجودات، إذن تُوجدُ، وهي: اللّهُ تعالى. وإنْ قلتَ: لا يُنتَجُ وجودُ العلّةِ الأولى حاضرًا عن وجود الموجودات، كما لا يُنتَجُ وجودُ الصّنّامِ حاضرًا عن وجودِ الصّنم، فأجبتُك: الصّنّامُ ليس هو علّةً كاملةً غايةً، ولذلك هو واقعٌ تحت تواترِ الزّمان، فلا يكونُ حاضرًا دائمًا، وأمّا اللّهُ فهو علّةٌ كاملةٌ غايةً، ولهذا لا يزالُ أن يكونَ حاضرًا

[illegible]

أبدًا دائمًا؛ وهذا جميعه هو معروفٌ عند العلماء. البرهانُ **الرّابعُ** يؤخذُ عن تصوّرِ اللّه بما أنّه سعادةُ الإنسان. هكذا، سعادةُ الإنسانِ موجودةٌ، لكونِ الإنسانِ يَرغبُ [في] السّعادة طبيعيًّا، وما يُرغَبُ طبيعيًّا من الإنسان هو موجودٌ. ولكنّ سعادةَ الانسان هي خيرٌ كاملٌ غايةً، لكون الانسان لا يَقتنعُ بالأشياءِ الزّائلةِ النّاقصة؛ إذن، هو موجودٌ خير كامل [خيراً كاملاً] غايةً، والعلماءُ يَعقلون هذا: إنّه اللّهُ تعالى. وإنْ قلتَ: بعضُ النّاس وضعوا السّعادةَ في الغنا [الغنى] وآخرون في اللذّة، فأجبتُك: أمّا الجهّالُ فذهبوا بالرّأيِ المذكور، وأمّا العلماءُ فلم يزلوا [يزالوا] متمسّكين بالرّأي المهذّب، وهو أنّ السّعادةَ الانسانيّةَ موضوعُها خيرٌ كاملٌ غايةً، أي: اللّهُ تعالى.

البرهانُ **الخامسُ** يُؤخذُ عن تصوّرِ اللّه. بما أنّه قانونٌ أوّلُ للأعمالِ البشريّة، يُلزِمُ إلى طلبِ الخير ويكِفُّ عن الشرّ، هكذا، موجودٌ قانونٌ أوّلُ للأعمالِ الانسانيّة. وهذا القانونُ هو خيرٌ محض، لأنّه يُحبُّ الخيرَ ويُبغضُ الشرّ. إذن، موجودٌ خيرٌ محض، وهو اللّهُ تعالى. وإنْ قلتَ: هذا القانونُ هو النّورُ العقليُّ الذي يميّزُ بين الخيرِ والشرّ، فأجبتُك: النّورُ العقليّ ليس هو القانونَ الأوّل، ولكنّه موهبةٌ صادرة عنه، لكونِ، قَبلَ تَكوّنِ العقلِ، كان واجب [واجباً] طلبُ الخيرِ والهروبُ من الشرّ.

وهذه البراهينُ الخمسةُ يمكنُ أن تُقنعَ عقلَ العلماء المهذّبين؛ وقُيِّد بقوله: المهذّبين، لكونِ المعاندِ لا يقتنعُ بشيءٍ من البراهين، وإنْ كانت واضحة.

وقال آخرون: لا يمكنُ تَبرهنُ وجودِ اللّه من مصنوعاته، وهذا ضدُّ الإيمانِ المقدّس، لأنّه مكتوبٌ في رسالة مار بولص إلى أهل رومية: إنّ المعرفَةَ باللّه ظاهرةٌ لجماعة النّاس، لأنّ اللّهَ أظهرها لهم، لأنّ أسرارَ اللّه غيرَ المنظورةِ تُنظَرُ من البشر بالتّبصّر في الأشياء المنظورة. وإنْ قلتَ: إنّ وجودَ اللّهِ ليس بقابلِ تبرهن [تَبرهناً] لأنّ وجودَه تعالى هو اعتقادُ إيمانٍ، والأمورُ المخصوصةُ بالايمان ليست بقابلةٍ تبرهن [تبرهناً] لكونِ الايمانِ هو عن أمورٍ غيرِ مبيّنةٍ كقولِ الرّسولِ في الإصحاح الحادي عشر من رسالة العبرانيين: الايمانُ هو الايقانُ بالأمور المرجوّة، وبرهانٌ على ما لا يُرى، فأجبتُك: اعتقادُ الايمانِ لا ينافي التّبرهنَ، بعد أنّه ينتهي إلى شهادة اللّه؛ وبيانُ ذلك أنّ اعتقادَ الايمانِ هو فعلُ النّفسِ. يُلاحَظُ شيئين [شيئان] **الأوّلُ**: الموضوعُ المادّيّ، وهو الشيءُ الذي يُعتقدُ به. **الثّاني**: الموضوعُ الصّوريّ، وهو الشّخصُ الذي يَعتقدُ لأجلِ شهادته، كقولنا: الاعتقادُ بتجسّد الكلمة؛ فإنّ موضوعَه المادّيّ

[illegible]

هو التّجسّدُ، وموضوعُه الصّوريّ هو شهادةُ اللّه الذي لا يُضِلُّ ولا يَغُشُّ، الذي أنزل إلينا هذا الوحيَ. فالموضوعُ المادّيّ، أي أقسامُ الايمان، يمكنُ أن تُتَبرهنَ ببراهينَ وكيدة [أكيدة]، مع ثباتِ صدقِ الايمان، لأنّ فعلَ الايمان يستمرُّ غيرَ واضحٍ من جهةِ الموضوعِ الصّوريّ. وقال مار توما الأكوينيّ: وجودُ اللّه وما شاكلَ من الأشياءِ المعلومةِ بالتّصوّر الطبيعيّ ليست أقسامَ الايمان، بل مرشدةٌ إلى أقسامِ الايمان.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: وجودُ اللّهِ ليس بقابلِ التّبرهنَ من المخلوقات، لكونِ المخلوقاتِ ليس مناسبةً باللّه، لأنّ اللّهَ ليس محدود [محدوداً] والمخلوقاتُ محدودةٌ، والمحدودُ لا يناسبُ غيرَ المحدود، والعلّةُ لا يمكنُ تَبرهُنها بالمعلول غيرِ المناسب؛ إذن، وجودُ اللّه لا يمكنُ تَبرهنُه بمخلوقاته. **جوابٌ:** بالمعلولِ غيرِ المناسبِ لا يمكنُ تبرهنُ ماهيّةِ العلّة كاملاً. ولكنْ، بأيّ معلولٍ كان، يمكنُ تَبرهنُ وجودِ العلّة، كقولنا إذا رأينا بيتًا ننتج [نستنتج][١٤] وجودَ المعماريّ، وإذا سمعنا صوتَ القيثار نستنتج وجودَ المقيثِر، وإذا نظرنا كتابًا نَفهمُ وجودَ الكاتب، وإنْ لم نعرفْ ما هو المعماريُّ والمقيثِرُ والكاتب. فهكذا: من الخلائقِ يمكنُ بيانُ وجودِ اللّه، ولو أنّا لا نستطيعُ بها [×] معرفةَ ماهيّتِه كاملاً.

اعتراضٌ ثانٍ: غيرُ المتناهي لا يمكنُ تَبرهنُه بالمتناهي، ولا غيرُ المحدود بالمحدود، إذن ولا يمكنُ تَبرهنُ اللّهِ بالبرايا. **جوابٌ:** وإنْ لم يمكنْ تَبرهنُ ماهيّةِ غيرِ المتناهي وغيرِ المحدود بالمتناهي والمحدود، ولكنْ يمكنُ تَبرهنُ وجودِهما بالتّبصّرِ في معلولهما. وإنْ قلتَ: ليس بواضحٍ أنّ المخلوقاتِ تُنسبُ إلى اللّه أم إلى غيره، فأجبتُك: إنّه يُتبرهَنُ أنّ الخلائقَ تُنسبُ إلى خالقٍ، وهذا الخالقُ نسمّيه اللّه.

الفصلُ السّادسُ
في برهانِ وجودِ اللّه

إنّ البرهانَ على أنّه يوجدُ إلهٌ ليس مشكوكًا عند الذين اقتبلوا الكتبَ المقدّسة، أي العهدَ العتيقَ والجديدَ، كقوله تعالى في الإصحاح الثّالث من سفر الخروج: أنا هو الذي هو؛ وفي الإصحاح الحادي عشر من رسالة العبرانيين: يجبُ على الذي يَتقرّبُ إلى اللّه أن يؤمنَ بأنّه هو. وأمثالُ ذلك كثير. وأمّا الذين

١٤- سنثبتها كذلك حيث ترد.

لا يقتبلون الكتبَ المقدّسة، فيُتبرهَنُ لهم وجودُ اللّهِ بخمسةِ أضرب. **فالضَرْبُ الأوّلُ** يُؤخذُ عن الحركة، لأنّه مُشَاهدٌ بالحواسّ أنّ الأشياءَ تتحركُ في هذا العالم حركةَ المكانِ والتغييرِ العَرَضيّ والجوهريّ، وكلما [وكلُّ ما][١٥] يتحرّك إنّما يتحرّكُ من الغير، إمّا دون وسطٍ كما يتحرّكُ القضيبُ من اليد، أو بوسطٍ كما يتحرّكُ الإنسانُ إلى أفعاله بما أنّ وجودَه مقبولٌ عن غيره؛ وذلك أنّ المتحرّكَ هو بالقوّةِ نحو الشيءِ الذي يتحرّكُ إليه، والمحرّكَ هو بالفعل، ولا يمكنُ إخراجُ الشّيءِ من القوّةِ إلى الفعلِ إلاّ بوجودِ ما هو بالفعل، كقولنا: إنّ الحطبَ الذي هو حارٌ بالقوّة لا يصير حارًّا بالفعل إلاّ بوجودِ النّار التي هي حارّةٌ بالفعل. وإنّه ممتنعٌ أن يكونَ الشّيءُ الواحدُ بالقوّةِ والفعلِ معًا حَسَبَ الشيءِ عينِه، لأنّ ما هو حارٌّ بالقوّة لا يمكنُ أن يكونَ حارًّا بالفعل معًا. إذن، يمتنعُ أن يكونَ الشّيءُ محركًا ومتحركًا بنوعٍ واحد، أو أنّه يحركُ ذاتَه. إذن، جميعما [جميعُ ما][١٦] يتحرّكُ، يَلزمُ أن يتحركَ من الغير. وإنْ كان الذي يتحرّكُ منه الشّيءُ يتحرّكُ هو أيضًا، فيلزمُ أن يتحرّكَ هو من الغيرِ وذاك من غيرِه، إلى أن يصلَ إلى محرّكٍ أوّلَ لا يتحرّكُ من الغيرِ وهو اللّهُ تعالى. وإنْ قلتَ لا يمتنعُ أنّ الشيءَ يحركُ ذاتَه كما يبانُ في الانسان الذي يحركُ ذاتَه بالنّسبة إلى المكانِ وإلى فعلِ العقلِ والإرادة، فأجبتُك: لا يحركُ الإنسانُ ذاتَه إلاّ بما أنّه متحرّكٌ من الغيرِ بوسطٍ، أعني: بما أنّه قد اقتبلَ الوجودَ عن والديه. ولهذا، قيل أعلاه: إنّ كلَّ ما يتحرّكُ إنّما يتحرّكُ من الغير، إمّا بوسطٍ وإمّا من دون وسط.

اعتراضٌ أوّلُ قال بتسليمِ التّسلسل، وهو أنّ هذا يتحرّكُ عن ذاك، وذاك يتحرّكُ عن غيره، إلى ما لانهاية. **جوابٌ** بمنعِ التّسلسل؛ وذلك أنّ التّسلسلَ لا نهايةَ له، وبالالتزامِ: لا تَصدرُ حركةٌ عنه. **جوابٌ آخرُ**: إذا تسلّم التّسلسلُ لم يكنْ محرّكٌ أوّلُ، وبالمتابعة: ولا محرّكٌ لغيره، لأنّ المحرّكاتِ التّاليةَ لا تُحركُ إلاّ بما أنّها مُحرَّكةٌ من المحرّك الأوّل، كالقضيب، فإنّه لا يَتحركُ إلاّ بما أنّه مُحرَّكٌ من اليد. ومثالُ ذلك: إذا تصوّرنا سلسلةً من حديدٍ معلّقةً بالهواء، فلا بدّ أن يوجدَ شخصٌ ضابطَها في رأسها، وإلاّ لَهبطتْ إلى الأرضِ كلّها، ولا يُعتبرُ فيها عدمُ التّناهي في الحلقاتِ الفوقانيّة، لأنّ ذلك يَزيدُ ثقلاً، وليس يَضبطُها في الهواء. كذلك الأشياءُ المتحركةُ، لا بدّ أنّها تَصلُ إلى محرّكٍ أوّلَ لا يتحرّكُ عن غيرِه، وهو اللّهُ تعالى.

اعتراضٌ ثانٍ قال: إنّ

١٥- سنثبتها كذلك حيث ترد.

١٦- سنثبتها كذلك حيث ترد.

[illegible]

الشيءَ يحرّكُ ذاتَه إلى الوجود؛ **ونَفيُ ذلك أنّه** معروفٌ بالذّات أنّ الشيءَ لا يمكنُ أن يكونَ أقدمَ من ذاته. وأمّا المحرّكُ إلى الوجود فهو أقدمُ من المتحرّك، كما يبانُ في الولد ووالديه. إذن، يمتنع أنّ الشّيءَ يحرّكُ ذاتَه إلى الوجود.

اعتراضٌ ثالثٌ قال بتسليمِ الدّور، وهو أنّ هذا يتلوا لذاك [يتلو ذاك]، وذاك يتلوا لغيره [يتلو غيرَه] والآخرَ لغيره [غيرَه] إلى أنّ الأخيرَ يتلوا للأوّل [يتلو الأوّلَ]. **ونفيُ ذلك**: لو سلّمنا الدّورَ لكان الشيءُ علّةً لوجودِ ذاته، وبالالتزامِ أقدَم من نفسه، لأنْ إذا كان هذا الشّيءُ علّةً لوجود ذاك، وكان ذاك علّةً لوجودِ الثّالث، وكان الثّالثُ علّةً لوجودِ الأوّل، فكان وجودُ الأوّل تاليًا لوجودِ الثّالث بما أنّه معلولاً [معلولٌ] منه، وكان متقدّمًا عليه بما أنّه علّتُه لكونِه علّةَ علّتِه. إذن، كان الشّيءُ علّةً ومعلولاً لشيءٍ آخرَ نفسِه، وكان تاليًا له ومتقدّمًا عليه، وهو مُحالٌ.

اعتراضٌ رابعٌ قالَ بوضع علّتين متعاكستين، وهو أنّ الشيءَ يعطي الوجودَ لمن يَقبلُ الوجودَ عنه. **ونفيُ ذلك**: إنّه ضدُّ النّورِ العقليّ أنّ الشّيءَ يَقبلُ الوجودَ بمن يأخذُ الوجودَ عنه، وإلاّ لَكان تالي [تالياً] لوجودِ ذاتِه بما أنّه معلولاً [معلولٌ] من الآخر، وكان متقدّمًا على ذاته بما أنّه علّةٌ لوجودِ الآخرِ الذي يَقبلُ الوجودَ عنه. وأمّا الذين يقولون بإمكان علّتين متعاكستين، فلا يُثبتونَ ذلك بهذا المعنى، ولكنْ بمعنىً آخرَ وهو أنّ العلّتين تنتهيان إلى علّةٍ أولى محرّكةٍ لهما، كقولك إذ يَزعمون أنّ دخولَ الهواء هو سببٌ لفتحِ الكوّة، وأنّ فتحَ الكوّةِ هو سببٌ لدخول الهواء، فلا بدّ أنّهم يقولون إنّ الهواء هو علّةٌ لكليهما، لكونه: إنْ لم يَهبَّ الرّيحُ لا دخولُ لهواء يُعِلُّ فتحَ الكوّة، ولا فتحُ الكوّةِ يُعِلُّ دخولَ الهواء.

الضّربُ الثّاني يؤخذُ عن العلّة الفاعلة، لأنّا نرى معلولاتٍ تاليةً بعضُها لبعض، أي لعللٍ فعّالة، كقولنا: إنّ زيد ابنُ يوحنّا، ويوحنّا ابنُ سمعان، وسمعان ابنُ بطرس. وكذلك في الحيوانات وسائر الأجسام. والأمرُ ظاهرٌ أنّ الشيءَ لا يمكنُ أن يكونَ علّةً فعّالة لنفسه، وإلاّ لكان أقدمَ من ذاته، وهو محالٌ. ولا يمكنُ في العلل الفعّالة تسليمُ التّسلسل إلى ما لانهاية، وإلاّ فلا تكونُ العلّةُ الأولى فعّالةً، وبالالتزام: ولا العللُ التّاليةُ تكونُ فعّالةً، لكونِ العللِ التّاليةِ لا تَفعلُ إلاّ بما أنّها معلولةٌ عن العلّةِ الأولى. ولا يمكنُ تسليمُ الدّورِ، وإلاّ لَكان الشّيءُ علّةً

[illegible]

[illegible]

لوجودِ ذاته، وبالمتابعةِ أقدمَ من نفسه. ولا يمكنُ تسليمُ العللِ المتعاكسة، وإلاّ لكان الشّيءُ تاليًا لوجودِ ذاته بما أنّه معلولٌ من غيره، وكان متقدّمًا على ذاتِه بما أنّه علّةُ وجودِ علّةِ وجودِه. إذن، لا بدّ من وضعِ علّةٍ فعّالةٍ أولى، وهي اللّهُ تعالى.

برهانٌ آخرُ: العللُ، لا بدّ أنّها تنتهي إلى علّةٍ أولى. وبيانُه أنّ العللَ أربعة [أربعٌ]: ماديّةٌ وصوريّةٌ وغائيّةٌ وفعّالة. والماديّةُ تنتهي إلى علّة أولى، لأنّ مادّةَ الانسانِ، مثلاً، هي مركّبةٌ عن لحمٍ وعظم، وذلك مركّبٌ عن العناصرِ الأربعة، والعناصرُ الأربعةُ لا تتركّبُ عن غيرها.

والعلّةُ الصّوريّة تنتهي إلى علّة أولى، لأنّ الانسانَ، مثلاً، بما أنّ له نفسٌ ناطقةٌ [نفساً ناطقة] هو حيوانٌ ناطقٌ، والحيوانُ هو حيٌّ حسّاس، والحيُّ هو جوهرٌ ذو نفسٍ، والجوهرُ هو الذي يقومُ بذاته، وهنا ينتهي.

والعلّةُ الغائيّةُ تنتهي إلى علّةٍ أولى، لكونِ التلميذِ، مثلاً، يتنزّه لاكتسابِ العافية، ويكتسبُ العافية قصدًا لاكتسابِ العلوم، ويكتسبُ العلومَ قصدًا لمجدِ اللّه ولمنفعةِ قريبه، وهنا ينتهي قصدُه.

والعلّةُ الفعّالةُ لا بدّ أن تنتهَي إلى علّةٍ أولى، لكونِ زيد، مثلاً، هو ابنُ سمعان، وسمعان هو ابنُ يوحنّا، ويوحنّا هو ابنُ بطرس؛ وهكذا، يرجعُ إلى أن يصلَ إلى والدٍ أوّلَ لا والدَ له، وهو أبونا آدمُ المخلوقُ من اللّه. وكذلك في كافّةِ العللِ المعلولة بالذّات أو بالعَرَض. واعلمْ أنّ العللَ المعلولةَ بالذّات هي المتّفقةُ بالنّوعِ، كقولك: أفرادُ الإنسان. وأمّا العللُ المعلولةُ بالعَرض، فهي التي لا تتّفقُ بالنّوع، كقولك: الصّنمُ بالنّسبةِ إلى الصّنّام.

الضّربُ الثّالثُ يُؤخذُ عن الممكنِ والضّروريّ، لأنّه لا شكّ أنْ توجدَ ممكناتٌ، إذ توجدُ أشياءُ متولّدةٌ وقابلةٌ الفسادَ. وإذا كانتْ جميعُ الأشياءِ الموجودةِ ممكنةً، لكانت جميعُ الأشياءِ الموجودة ممكنةً أن تكونَ وأن لا تكونَ. والأشياءُ الممكنةُ أن تكونَ وأن لا تكونَ يمتنعُ أن تكونَ دائمًا، لكونِ الذي هو ممكنٌ أن لا يوجدَ، تارةً لا يوجد، كقولنا: زيد في بعض الأزمنة لم يوجد، لكونِ ممكنٌ أن يوجدَ وأن لا يوجدُ، لكون الذي يوجدُ دائمًا هو واجبُ الوجود. وإنْ كانت كافّةُ الأشياء ممكنةَ الوجود، ففي بعضِ الأزمنة لم يكن شيئًا [شيءٌ] موجودًا البتّةَ، لكونِ ممكنُ الوجودِ هو الذي لا يكونُ في بعضِ الأزمنة. وإنْ صَدقَ هذا القولُ فحالاً أيضًا لا يوجدُ شيءٌ، لأنّ ما ليس هو موجود [موجوداً]، لم يبتدئ أن يكونَ موجودًا إلاّ

[illegible]

[illegible]

بواسطةِ الشّيءِ الموجود. وإنْ كان لم يوجدْ وجودٌ البتّةَ، فهو مُحالٌ أن يبتدئَ الشّيءُ أن يكونَ موجودًا؛ وعلى هذه الحالة، يلزم التّلاشي، أي عدمُ وجودِ جميعِ الموجودات، وهو مُحالٌ. إذن، ليس جميعُ الموجوداتِ ممكنةً، بل يَلزمُ أن يوجدَ وجودٌ واجبُ الوجود، وهو اللّهُ تعالى.

برهانٌ آخرُ: لا يمكنُ أن يكونَ الشّيءُ بالقوّةِ والفعل معًا حَسَبَ الشّيءِ عينِه، لكونِ الذي هو بالقوّة لا يكونُ موجودًا، والذي هو بالفعل فهو موجودٌ. ولا يمكنُ أن يكونَ الشّيءُ موجودًا وغيرَ موجودٍ معًا حَسَبَ الشّيءِ عينِه. وأمّا الممكنُ فهو بالقوّةِ إلى الوجود قبل أن يوجد. إذن، قبل وجودِ الممكنِ يَلزمُ أن يوجدَ واجبُ الوجود، وهو يُخرجُ الممكنَ من القوّة إلى الفعل، وإلاّ لما أمكن أن يكونَ بالفعل أبدًا، لكونِ إذا ما وُجد واجبُ الوجود، لَزِمَ أنّ الممكنَ يَخرجُ إلى الفعل، إمّا من ممكنٍ آخر أو من ذاته. ولا يمكن أنّ الممكنَ يخرجُ إلى الفعل من ذاته، وإلاّ لكان أقدمَ من ذاته، وكان موجودًا قبل وجودِها، وهو مُحالٌ. ولا يمكنُ أن يَخرجَ إلى الفعل من ممكنٍ آخر، لكونِ ذاك الممكنِ الآخر: إمّا هو بالفعل من ذاته، وهو محال كما مرّ؛ وإمّا أن يكونَ بالفعل بقوّةِ ممكنٍ آخرَ غيرِه، إلى ما لا نهاية، وهو مُحالٌ لامتناعِ التّسلسل. إذن، لا بدّ من الانتهاءِ في موجودٍ واجبِ الوجود، وهو يُخرجُ إلى الفعل كافّةَ الممكنات من دون واسطة، أو بواسطة، وهو اللّهُ تعالى. وإنْ قلتَ: إنّ الممكناتِ خرجتْ إلى الوجود صدفةً، فأجبتُك بمنعِ الصّدفة، لكونِ الصّدفةِ هي ما تَحدثُ تارةً دون القصد، والأمرُ ظاهرٌ: إنّ أعمالَ الطّبيعة ثابتةٌ، كما يبانُ في توليد الحيوانات والانسان، وفي ترتيب السّماء والأرض والعالم بأسره. وهذا يَدلُّ أنّها تَصدرُ عن عقل. ثمّ، إذا نَتجنا من التّبصر في كتب العلماء أنّها ليست صُدفيّةً، ولكنْ مصنّفةً عن عقلٍ، كم بالحريّ يجبُ انّا [أن] نقولَ إنّ المخلوقاتِ ليست صدفيّةً بالتّأمّلِ فيها وفي ترتيبِها وحسنِها وزينتِها. وسُئل مرّةً أنبا أنطونيوس، رئيسُ الرّهبان، كيف حصّل جزيلَ الحكمةِ والفهم بغيرِ درس، فأجاب أنّه كان يدرسُ في كتاب العالم، أعني بالتّأمّل في المخلوقات ورتبتها.

الضّربُ الرّابعُ يؤخذ عن درج المخلوقات، لأنّه يوجدُ في الأشياءِ كمالٌ أكبرُ وأصغرُ، كقولك: الجوهرُ أكملُ من العَرض، والحيُّ أكملُ من غيرِ الحيّ، والحيُّ الحسّاس

[illegible]

أكملُ من الحيّ النّباتيّ، والحيُّ النّاطق أكملُ من الحيّ الحسّاس، والنّاطقُ الروحانيّ أكملُ من النّاطق الجسدانيّ. وأمّا الأكبرُ والأصغرُ يقالان فيُقالان على أشياءَ مختلفةٍ، حَسْبما تقتربُ إلى شيءٍ موجودٍ أعظمَ من الجميع بالفعل، كقولك: الحارُّ الأكبرُ والأصغر، أي الأشدُّ والأنقص، يُقالان بالنّسبة إلى أعظمَ حرارةً، أي النّار. إذن، الكمالُ الأكبرُ والأصغرُ في الأشياء يُقال كحسبِ الاقترابِ إلى شيءٍ موجودٍ بالفعل أعظمَ كمالاً من كافّةِ الكمالات الموجودة، وهو اللّهُ تعالى. وإنْ قلتَ: العددُ، يُقالُ أكبرَ وأصغرَ، مع أنْ لا يوجدُ بالفعل عددٌ أعظمَ الأعداد؛ والجسمُ، يقالُ أعظمَ وأصغرَ، مع عدمِ وجودِ جسمٍ أعظمَ من كافّة الأجسام. إذن، لا يُنتَجُ وجودُ شيءٍ كاملٍ غايةً، وإنْ كان موجودًا بالفعل كمالٌ أكبرُ وأصغر، فأجبتُك: العددُ الأعظمُ من كافّة الأعداد، والجسمُ الأكبرُ من سائرِ الأجسام يؤخذان على وجهين: أحدُهما بمعنى أن يوجدَ عددٌ لا يمكنُ أن يوجدَ عددٌ أعظمَ منه، ويوجدَ جسمٌ لا يمكنُ أن يوجدَ جسمٌ أكبرَ منه؛ وذلك ممتنعٌ، كما تبيّن في علم الطبيعيّات في المقالةِ الخامسةَ عشر [عشرة]. والثّاني، بمعنى أن يوجدَ عددٌ لا يوجدُ آخرُ أعظمَ منه حالاً، ويوجدَ جسمٌ لا يوجدُ آخرُ أكبرَ منه بالفعل؛ وذلك لا يمتنع، بل إنّه مُسَلّمٌ عند الجميع، كقولك: النّارُ لها أعظمُ حرارةٍ، والماءُ أعظمُ برودةٍ، وجُرمُ الشّمسِ أكبرُ من جرمِ الأرض، وجرمُ الأرض أكبرُ من جسم الإنسان. وإنْ قلتَ: لا يَحصلُ عن ذلك أنّ اللّهَ هو أكملُ من كافّةِ الأشياء الممكنة، ولكنْ إنّه أكملُ من كافّةِ الأشياء الموجودة فقط، فأجبتُك: إنّ البرهانَ الموردَ سابقًا يبيّن كُفُوّاً أنّ اللّهَ هو أكملُ من سائر الموجودات. وأمّا البرهانُ أنّه أكملُ من سائرِ الممكنات، فيُؤخذُ عن قياسٍ آخرَ، وهو أنّ الممكناتِ لا تَقبلُ الوجودَ من ذاتها، ولكنْ من غيرها، أي من واجب الوجود. هذا يَدلُّ أنّ واجبَ الوجودِ هو أكملُ من كلّ شيء. وإنْ قلتَ: الجسمُ، لا يُقالُ أكبرَ وأصغرَ بالنّسبة إلى اللّه لأنّ اللّهَ ليس بجسمٍ، ولا العَرَضُ يُقالُ أعظمَ وأصغرَ بالاقتراب إلى اللّه لأنّ اللّه ليس بعَرَض، إذن، الأكبرُ والأصغرُ لا يُقالان بالاقتراب إلى اللّه، فأجبتُك: إنّ الأشياءَ المادّيّةَ والعَرَضيّة لا تُقالُ أكبرَ وأصغرَ بالاقتراب إلى اللّه كحَسَبِ المادّة والعرض، ولكنْ كحَسَبِ كمالِ الوجود، لأنّ اللّهَ يحوي كافّة كمالات الخلائق بأشرفِ نوع، أي خلواً عن النّقصانات، وإنْ لم يحوي [يحوِ][17] مادّتَها كما يحوي الصّنّامُ كمالَ الصّنم دون

١٧- سنصحّح مباشرةً في مواضع الجزم المماثلة.

[illegible]

المقالة الثانية

[illegible]

المادّة.

الضّربُ الخامسُ: يُؤخذُ عن سياسةِ الأشياء، لأنّا نرى بعضَ أشياءَ عديمةَ المعرفةِ تَفعلُ لأجلِ غاية، بما أنّها دائمًا أو غالبَ الأوقات تفعلُ بنوعٍ واحد، قصدًا لتحصيلِ الغاية كالشجار [كالأشجار] والحيوانات وسائر الأجسام الطبيعيّة. هذا يَدلُّ أنّها ليست صدفةً تنالُ الغايةَ، بل قصدًا. وأمّا الأشياءُ العديمةُ المعرفة، فلا تمتدّ إلى غايةٍ إلاّ بالاستقامةِ من عاقل، كالسّهم من الرّاشق. إذن، يوجدُ عاقلٌ، منه تترتّبُ كافّةُ الأشياء إلى الغاية، وهو اللّهُ تعالى. قياسٌ آخر: إذا نَتجنا وجودَ السّاعاتيّ عن التّبصّر في السّاعة الصّناعيّة، ووجودَ الكاتبِ عن الكتابة، ووجودَ المعماريِّ عن البيت، فيجبُ أنّا نُنتجُ وجودَ اللّهِ عن التّأمّل في العالم ورتبته، أعني عن التّبصّر في: حركةِ الأفلاك، وانتظامِ الكواكب، وتواترِ الأزمنة، وتوليدِ الحيوانات وتربيتِها، وتركيبِ الجسد البشريّ ونشوه [ونشوئه].

المقالةُ الثّانيةُ
في ماهيّةِ اللّه

قد مرّ في أنّ اللّهَ موجودٌ، فيجبُ التبصّرُ فيما هو.

الفصلُ الأوّلُ
في الماهيّةِ والحدِّ والذّاتِ والطّبيعة

الماهيّةُ هي ما يُقالُ على الشّيء في جوابِ ما هو، كقولك: الحيوانُ النّاطقُ هو ماهيّةُ الانسانِ، لأنّه إذا سُئل: ما هو الانسانُ، كان الحيوانُ النّاطقُ جوابًا عنه.

والحدُّ هو قولٌ موضِحٌ لطبيعةِ الشّيء، ويَنقسمُ إلى قسمين: **الأوّلُ** ما يوضحُ لطبيعةِ الشّيء بالنّسبة إليها، أعني حَسْبما هي في ذاتها، كقولنا: إنّ الانسانَ مركّبٌ عن نفسٍ ناطقة وعن جسد. **الثّاني** ما يوضحُ لطبيعة الشّيءِ بالنّسبة إلينا، أعني حَسْبما نَعقِلُ الشّيءَ بتصوّرٍ ما. وحُسنُ الحدِّ يقومُ بأن تُنتجَ عنه خواصُّ المحدودِ بلا دورٍ، أعني باستقامةٍ كما يُنتجُ أنّ الانسانَ ضاحكٌ من أنّه حيوانٌ ناطق. وطبيعةُ الشّيء قد تُوضَحُ إمّا بالنّزعِ، أعني بسلبِ الأشياء التي لا تُقالُ عليها؛ وإمّا بالجَمعِ، أعني بإيجابِ الأشياءِ التي تُقالُ عليها.

والطّبيعةُ والذّاتُ هي نفسُ الشّيء. وتُدعى ماهيّةً، لأنها تُقالُ على الشّيء في جوابِ ما هو. وتُحَدُّ أنّها مبدأُ الحركةِ والسّكون، أعني مبدأَ الأفعال التي تُختصُّ بالشّيء، كقولك: طبيعةُ الانسانِ هي الحيوانُ النّاطقُ، لكونِها مبدأَ الحَسَاسةِ والنّطق؛ وذاتُ الفَرسِ هي الحيوانُ الصّاهلُ، لأنّها مبدأُ الحَسَاسة

[illegible]

[illegible]

والصّهل. وإذا كان الشّيءُ مؤلّفًا، فالذّاتُ مؤلّفةٌ كما في الانسان. وإنْ كان بسيطًا، فالذّاتُ بسيطةٌ كما في الملاك، وتمتازُ عن القنوم [الأقنوم][18] لأنّ الأقنومَ هو ما تَقومُ به الذّات.

الفصل الثّاني
هل يمكنُ حدُّ ماهيّة الله

يقولون لا يمكنُ حدُّ ماهيّةِ الله. **أوّلاً**، لأنّ اللّهَ لم يرَه باصرٌ كما في الإصحاحِ الأوّل من إنجيل يوحنّا. **اعتراضٌ ثانٍ**: الحدُّ يجبُ أنّه ينعكسُ على المحدود. وماهيّةُ اللّهِ هي غيرُ مدروكة. وأيُّ حدٍّ وضعناه فهو مدروك. إذن، لا يمكنُ وضعُ حدٍّ ماهيّةِ الله. **اعتراضٌ ثالثٌ**: الحدُّ يتركّبُ عن جنسٍ وفصلٍ قريبين. واللّهُ لا يَقعُ تحت جنسٍ وفصل، لأنّه بسيطٌ غايةً. إذن، لا يمكنُ حدُّ اللّه.

اعتراضٌ رابعٌ: لو أمكن حدُّ اللّهِ، عرفنا ماهيّتَه. ولكنّ التّاليَ مُحالٌ، فالمقدّمُ مُحالٌ.

وهذا خِلفٌ لما جاء في الاصحاح الثّالث من سفر الخروج؛ قال موسى: إنْ قالوا لي، بني اسرائيل، ما اسمُ الذي أرسلني، ماذا أقول لهم. فقال الرّبُّ لموسى: اهيه اشراهيه، أعني: أنا هو الذي هو.

فنقولُ: يمكنُ تعريفُ اللّهِ بنوعٍ ما. وبيانُه أنّ التعريفَ أو الحدَّ يُؤخذُ على وجهين: **الأوّلُ**: حدٌّ مدركٌ، وهو الذي يُدرِكُ ماهيّةَ الشّيءِ، أعني الذي يَعرفُ ذاتَ الشيءِ كاملاً، وبهذا النّوعِ يُمتنعُ أن يُحَدَّ اللّهُ من الخلائق لكونِ الذّاتِ الالهيّة هي غيرُ مدروكةٍ، ولا يعرفُها كاملاً سوا [سوى][19] الخالقِ وحدَه. **الثّاني**: حدٌّ غيرُ مدرِكٍ، وهو الذي يُتسلّمُ به تعريفُ ماهيّةِ الشّيءِ بنوعٍ عامّ، أعني الذي تُعرفُ به ذاتُ الشّيءِ غيرَ كاملاً [كاملٍ]. وبهذا النّوعِ يمكنُ أن يُحَدَّ اللّهُ، بما أنّا نَعقلُ ماهيّتَه تحت لفظٍ مختصٍّ به يَفصِلُه عن جميع ما ليس هو.

جوابُ الأوّلِ: اللّهُ لم يرَه باصرٌ بإدراك ذاته، وليس بتعريفِ ماهيّتِه بنوعٍ ما. **جوابُ الثّاني**: حدُّ اللّهِ هو مدرَوكٌ باللفظ، وليس بالذّات، لكونه لا يُدرِكُ منّا الشّيءُ المدلولُ به. **جوابُ الثّالثِ**: اللّه يتركّبُ عن جنسٍ وفصلٍ بالعقل، وليس بالذّات. **جوابُ الرّابعِ**: يمكنُ أن نَعرفَ ماهيّةَ اللّهِ بنوعٍ عامّ، وليس حَسْبما هي بذاتها. وقال مار ديوناسيوس في الأسماء الالهيّة: إنّا نَعرفُ عن اللّه ما ليس هو أكثرَ من أن نعرفَ عنه ما هو.

الفصلُ الثّالثُ
في ماهيّةِ اللّه

نريدُ أن نسلّمَ حدَّ اللّه بنوعٍ ما حَسْبما نَعقلُه، فنقولُ إنّ

١٨- سنثبتها كذلك حيث ترد.

١٩- سنثبتها كذلك حيث ترد.

[illegible]

اللّهَ هو جوهرٌ كاملٌ غايةً، أعني: ضامٌ كلَّ الكمالاتِ والخيرات المحضة. والكمالُ المحضُ هو الذي لا يتمازجُ بنقص. وبيانُ حسنِ هذا التّعريفِ أنْ تُنتَجَ به صفاتُ اللّهِ بلا دور، لأنْ إذا وضعنا هذا الحدَّ مكانَ الكبرى نَتجنا كافّةَ الكمالاتِ الالهيّة باستقامةٍ، أي بقياسٍ واحد، كقولك: اللّهُ هو كمالٌ محض؛ والقوّةُ والمعرفةُ والعقلُ والإرادةُ والحياةُ والمُلكُ وما أشبهُ هي كمالٌ محض، إذن توجدُ فيه تعالى. وقد مرّ أنّ حُسنَ الحدّ يقومُ بانتاج الصّفات عن الحدّ بلا دور. إذن، هذا التّعريفُ هو صحيح. وبيانُه أيضًا: إنّ تعريفَ اللّه بالنّسبة إلينا هو الذي نَفهمُ به كافّةَ الكمالاتِ الالهيّة، لا مُصرّحًا، ولكنْ مبهمًا؛ والأمرُ ظاهرٌ: إنّا نَفهمُ بالتّعريفِ الموردِ أعلاه كافّةَ الكمالاتِ الالهيّة مبهمًا، لكونِ بقوله: كاملٌ محضٌ، تُحوى سائرُ الكمالات.
وإنْ سألتَ: هل تتركّبُ ماهيّةُ اللّه عن صفاته، فأجبتُك: نعم، لكون الصّفاتِ هي كمالاتٌ، والكمالاتُ تُحوى بلفظِ الكاملِ محضًا. هذا يَدلُّ أنّ الصّفاتِ الالهيّةَ إذا أُخذت مُصرّحًا، أي مفردًا، فتمتازُ بالعقلِ عن ماهيّةِ اللّه كتمييز الجزءِ عن الكلّ، وكتمييز اليدِ عن الجسد. وأمّا إذا أُخذت مبهمًا، أي تحت لفظِ الكمال عمومًا، فلا تمتازُ عن الذّات الالهيّة أصلاً، كقولك: صفةُ القدرة، إذا أُخذت باسم القدرةِ تمتاز بالعقلِ عن الماهيّة الالهيّة، لكونِ ماهيّةِ اللّه لا تَضمُّ كمالاً واحدًا؛ وأمّا إذا أُخذتْ باسمِ الكمال المحض، فلا تمتازُ عن ذاتِ اللّه، لكونِ ذاتِ اللّه تَضمُّ كافّةَ الكمالات. وإنْ قلتَ: هذا التّعريفُ لا يتركّبُ عن جنسٍ وفصل، لأنّ الكمالَ والمحضَ هما واحدٌ، فأجبتُك بنفيِ ذلك، لأنّ الكمالَ هو مكانُ الجنس، إذ يوجدُ: كمالٌ كاملٌ غايةً، وكمالٌ متناهٍ. والمحضُ أو غيرُ المتناهي أو البَريُّ عن النّقص هو مكانُ الفصل، لأنّه يَفصلُ اللّهَ عن جميع ما هو سواه. وإنْ قلتَ: هذا التّعريفُ لا يُطلقُ على الأقانيمِ الالهيّة لكونِ الآبِ هو كاملٌ محضًا وليس هو ابن [ابناً]، والابنُ هو كاملٌ محضًا وليس هو آب [آباً]، والروحُ القدس هو كاملٌ محضًا وليس هو آب [آباً] ولا ابن [ابناً]، فأجبتُك: كمالُ الأقانيم الالهيّة يقومُ بكمالِ الذّات والطّبيعة؛ وهذا الكمالُ هو واحدٌ لكونِ الطّبيعةِ الالهيّة هي واحدةٌ. وإنْ قلتَ: اللّهُ ليس هو كامل [كاملاً] غايةً، لكونِ بعضِ النّاس تصوّروا اللّهَ أنّه جسمٌ، وآخرون سَمّوه شرّيرًا، فأجبتُك: إنّا لا نَشتغلُ بما ذهبوا [ذهب] عن اللّه الجهلاءُ والكافرين [والكافرون].
وقال البعضُ: ماهيّةُ اللّه تقومُ بأنّه موجودٌ من ذاته. ونفيُ ذلك أنّ الوجودَ من ذاته هو صفةُ اللّه، وليس ماهيّتَه، لأنْ لا تُنتَجُ عنه كافّةُ الصّفاتِ الالهيّة مستقيمًا، كما تُنتجُ عن الكمالِ المحضِ النّاجي من النّقص.
وإنْ

قلتَ: إنّ تعريفَ اللّه يجبُ أن يؤخذَ عن فصلِ مُتقابلِ الخليقة، وفصلُ الخليقةِ هو أنّها موجودةٌ من الغير، إذن، فصلُ اللّه هو أنّه موجودٌ من ذاته، فأجبتُك: الوجودُ من الغير يؤخذُ على نوعين: الأوّل بمعنى البروزِ عن شيء؛ وبهذا المعنى يُمتنع أن يكونَ فصلُ اللّه للوجود من ذاته، لأنّ الابنَ وروح [والروحَ][٢٠] القدس يبرزان عن الآب، مع أنّهما اله. الثّاني بمعنى النّقص؛ وبهذا المعنى فصلُ اللّه ليس هو للموجود من ذاته، ولكنْ الكاملِ، لكونِ الكاملِ يَتقابلُ للنّاقص.

وقال آخرون: تعريفُ اللّه هو الواجبُ الوجود. ونفيُ ذلك أنّ وجوبَ الوجودِ هو كمالٌ مفردٌ محتوىً تحت الكمالِ المحض، لكونِ عن الكمالِ المحضِ يُنتَجُ وجوبُ الوجود، ولا يَنعكسُ.

وقال آخرون: تعريفُ اللّهِ هو العاقلُ بالذّات. ونفيُ ذلك أنّ هذه الصّفةَ لا تُنتَجُ عنها كافّةُ الصّفاتِ الالهيّة باستقامةٍ، كما هو واضح.

(انسخْ هنا الفصلَ الرّابعَ والخامسَ والسّادسَ، وبعدَه المقالةَ الثّالثةَ وهي ثمانيةَ عشرَ فصلاً)[٢١]

٢٠- سنثبتها كذلك حيث ترد.

٢١- حاشية وضعها المؤلّف عموديًّا في الهامش الأيمن من الصفحة، بعد أن شطب جزءاً من العمود الأوّل والعمود الثّاني بكامله.

الفصلُ الرّابعُ
في الذّاتِ والطّبيعةِ الالهيّة

قد مرّ في ماهيّةِ اللّه حَسْبما تُعقلُ منّا بالتّوهّم، فيجبُ التّبصّرُ فيها حَسْبما هي في ذاتها.

فنقولُ إنّ الذّاتَ والطّبيعةَ الالهيّة هي موضوعُ الكمالِ المحض غيرِ المتناهي؛ ومعنى ذلك أنّها شيءٌ مطلق، يُقال عليه كلُّ خيرٍ وكمالٍ ناجٍ عن اختلاطِ النّقص. وإنّ اللّهَ له ذاتٌ وطبيعةٌ، فيبانُ من أنّه شيءٌ وجوديٌّ. وكلُّ شيءٍ وجوديٌّ له طبيعةٌ وماهيّةٌ وذات. وإنْ قلتَ: إنّ ذاتَ اللّهِ هي عدميّةٌ، لكونها عادمةَ النّقص، فأجبتُك: عدمُ النّقص هو أمرٌ عدميٌّ باللفظ، وليس بالمعنى، لأنّ معناه هو الكمالُ المحض، وذلك أنْ تُوجدُ بعضُ أشياءَ عدميّةٍ باللفظ والمعنى، كقولك: إنّ الظّلالَ عدمُ النّور. وتوجدُ أخرى عدميّةٍ بالمعنى، لا باللفظ، كقولنا: امتدّ الضّلالُ على وجه الأرض. وتوجدُ أخرى عدميّةً باللفظ، لا بالمعنى، كقولنا: إنّ الإنسانَ غيرُ صاهل، لأنّ معناه أنّه حيوانٌ ناطقٌ غيرُ صاهل.

الفصلُ الخامسُ
في الأقانيمِ الالهيّة

نريدُ أن نقتصرَ القسمَ الثّاني، ونضعَ هنا ما يَختصُّ بالثّالوث الأقدس، فنقول: إنّ الطّبيعةَ والذّاتَ الالهيّة هي واحدةٌ، كقوله تعالى في ابتداء افتراضِ شريعته: أنا هو الرّبُّ إلهُك، الذي أخرجتُك من مصر، لا تكنْ لك آلهةٌ آخرون سواي؛ وفي موضعٍ آخرَ: يا اسرائيلُ اسمعِ الرّبُّ إلهَك، واحدٌ هو. وأمّا الأقانيمُ الالهيّة فهي ثلاثةٌ، أعني: آبٌ والدٌ، وابنٌ مولودٌ، والرّوحُ القدسُ منبثقٌ، كقوله في إنجيله الطّاهر: عمّدوهم باسم الآب والابن والرّوح القدس؛ وفي العتيقة: يباركُنا اللّهُ الهُنا، يباركُنا اللّه.

الفصلُ السّادسُ
في أنّ ذاتَ اللّهِ غيرُ مدروكةٍ

اعتراضٌ أوّلٌ: يقولون يمكنُ إدراكُ الذّات الالهيّة، لكونِ ذلك الشيءِ يُقالُ إنّه مدروكٌ الذي يُعرف كلُّه. والذّاتُ الالهيّة تُعرفُ كلُّها بما أنّها بسيطة. إذن، الذّاتُ الالهيّة هي مدروكة. **اعتراضٌ ثانٍ:** قال الرّسولُ في الإصحاح الثّالث في رسالته إلى أهل فيلبسيوس: إنّي أسعى، لَعلّي أدركُ لما تَداركني يسوعُ المسيح. إذن، اللّهُ مدروك.

وهذا خِلفٌ لما جاء في الإصحاح الثّاني والثّلاثين من نبوءة

[illegible]

٢٦

إرميا: الجبّارُ العظيمُ والقديرُ، ربُّ الجنودِ اسمُك، عظيمُ الرّأيِ وغيرُ مضبوطٍ بالفكر.

فنقولُ: إنّ الذّاتَ الالهيّةَ غيرُ مدروكة. وبيانُه أنّ الإدراكَ هو معرفةٌ كاملة، يُعرف بها الشّيءُ بِقَدرِ ما هو قابلٌ أن يُعرفَ في ذاته. والشّيءُ لا يُعرفُ إلاّ بما أنّه كاملٌ موجود، والذي هو كاملٌ غايةً لا يُدرك إلاّ بمعرفةٍ كاملة غايةً، لأنّ المعرفةَ المُدرِكةَ، لها أن تساويَ المعروفَ المدروك، ولا شيءَ من المعارفِ المخلوقة هو كاملٌ غايةً، إذن يُمتنعُ أن يُدركَ اللّهُ من الخلائق.

جوابُ الأوّلِ: المدروكُ ليس الذي يُعرَفُ كلُّه كيفما اتّفق، ولكنّه الذي يُعرَفُ كلُّه بقَدْرِما هو قابلٌ أن يُعرفَ في ذاته. والذّاتُ الالهيّةُ لا يمكنُ أن تُعرفَ كلُّها بقدرِ ما هي قابلةٌ أن تُعرفَ في ذاتها. **جوابُ الثّاني:** الادراكُ صنفان: الأوّل تَوصّلٌ إلى شيء، وهو ما تكلّم عنه الرّسول. الثّاني معرفةٌ كاملة، وهو ما تكلّم عنه إرميا النبيّ بقوله: إنّ اللّهَ غيرُ مضبوطٍ بالفكر.

المقالةُ الثّالثةُ
في الصّفاتِ الالهيّة

قد مرّ في ذات الله. فيجبُ التبصّرُ في صفاته.

الفصلُ الأوّلُ
في ماهيّةِ الصّفات

الصّفاتُ الالهيّةُ هي كمالاتٌ محضةٌ ناجيةٌ عن النّقص، مَقولةٌ على الله تعالى، كقولنا: الحكمة والقدرة والرّحمة والعدل وما أشبه؛ وذلك أنّ الماهيّةَ الالهيّة هي الكمالُ المحضُ البَريُّ عن النّقص. فالصّفاتُ هي كمالاتٌ مفردةٌ تُنتَجُ عن هذا التّعريف، وهي أنّه: واحدٌ، واجبُ الوجود، موجودٌ من ذاته، عاقلٌ، مستولٍ على ذاته، أزليٌّ أبديٌّ عديمٌ أن يكونَ مبتدئًا، بسيطٌ عادمٌ أن يكونَ جسمًا، خائبٌ من التّركيب عادمٌ أن يكونَ متغيّرًا، ناجٍ من تأثيرِ الأعراض، عادمٌ أن يكونَ محصورًا أو موسوعًا أو مشبورًا أو محدودًا، صالحٌ خالقٌ عادلٌ رحومٌ، واهبُ الحياةِ والكمالِ لخلائقه، محتاجٌ أن يكونَ مفهومًا، عادمٌ أن يكونَ محتاجًا، ضابطٌ البرايا بذاته ومهتمٌّ بها كلّها، يَعرِفُ الكلَّ معرفةً بسيطةً، ويعاينُ الكلَّ معاينةً غيرَ هيولانيّة، يَقتدرُ على كلّ ما يشاء، مالكٌ النّفوذَ في البرايا كلّها، خلواً من اختلاطٍ بها. فهذه الكمالاتُ ونظائرُها قد حواها بطبعه، وما أخذها من جهة أخرى؛ لكنّه هو يعطي خلائقَه كلَ خيرٍ على حَسَب القوّةِ القابلة التي لكلّ واحدٍ منها.

الفصلُ الثّاني
في أقسامِ الصّفاتِ الالهيّة

الصّفاتُ الالهيّة تنقسمُ إلى قسمين: **الأوّلُ:** صفاتٌ إضافيّةٌ أو أقنوميّة، وهي ما تختصُّ بالأقانيم الثلاثة الالهيّة كما سيأتي، كقولنا: الولادةُ والولودةُ والانبثاق. **الثّاني**: صفاتٌ مطلقة، وهي ما تختصُّ بالطّبيعة الالهيّة، كقولنا: صالحٌ رحومٌ قديرٌ عادلٌ أزليٌّ بسيطٌ غيرُ محدودٍ وما أشبه. والصّفاتُ المطلقة على قسمين: مضافةٌ وغيرُ مضافة. فالمضافةُ هي ما تُضافُ إلى مكانٍ وزمانٍ وفعلٍ وخليقةٍ وما أشبه، كقولنا: إنّه، تعالى، حاضرٌ في كلّ مكانٍ وزمانٍ خالقُ الخلائقِ ومهتمٌّ بها، عارفٌ الماضيَ والحاضرَ والمستقبل. وأمّا الصفاتُ غيرُ المضافةِ فهي ما لا تُضافُ إلى شيء، كقولنا: إنّه صالحٌ بسيطٌ كاملٌ غيرُ محدودٍ أزليٌّ واجبُ الوجود. وهذه الصّفاتُ تنقسمُ إلى قسمين: قسمٌ منها عدميّةٌ، وهي ما تُعقلُ منّا

[illegible]

بطريقِ السّلب، كقولك: إنّه غيرُ محصورٍ، وغيرُ محدودٍ، خائبٌ من جسم، ناجٍ من النّقص. وقسمٌ منها وجوديّةٌ، وهي ما تُعقلُ منّا بطريق الإيجاب، كقولنا: إنّه حكيمٌ قادرٌ رحومٌ عادلٌ صالحٌ عاقلٌ مستولٍ على ذاته. والصّفاتُ المطلقةُ تنقسمُ إلى قسمين أيضًا: الأوّلُ: صفاتٌ واجبة، كقولنا: الإرادةُ والعقلُ والحكمةُ والقدرة. الثّاني: صفاتٌ ممكنةٌ، كقولنا: فعلُ إبداعِ العالمِ، وفعلُ معرفةِ الأفعالِ البشريّة، وما أشبه.

الفصلُ الثّالثُ
هل تنقسمُ الصّفاتُ الالهيّةُ إلى الإضافيّةِ والمطلقةِ لائقًا

يقولون لا تنقسمُ الصّفاتُ الالهيّة إلى الإضافيّةِ والمطلقة لائقًا، لكونِ الأجزاءِ المنقسمِ إليها لا بدّ أنّها تمتازُ بعضُها عن بعض، كما مرّ في القسمة، في كتاب المنطق. **ولكنّ** الصّفاتِ الإضافيّةَ والمطلقةَ لا تمتازُ بعضُها عن بعض، لكونِ كلِّ شيءٍ في اللهِ هو واحدٌ. إذن، لا تنقسمُ، لائقًا، الصّفاتُ الالهيّة إلى الإضافيّةِ والمطلقة.
اعتراضٌ ثانٍ: الصّفاتُ الإضافيّة هي كمالٌ وخير، والصّفاتُ المطلقةُ هي كمالٌ وخيرٌ أيضًا. إذن، الصّفاتُ المطلقةُ والإضافيّةُ هي شيءٌ واحد.

فهذا خِلفٌ لما قال مار أتاناسيوس الرسوليّ في اعتقاد الايمان: إنّ الآبَ أزليٌّ، والابنَ أزليٌّ، والرّوحَ القدسَ أزليٌّ. مع أنّ الآبَ والدٌ وليس مولود [مولوداً]، والابنَ مولودٌ وليس والد [والداً]، والرّوحَ منبثقٌ وليس والد [والداً] ولا مولود [مولوداً]. هذا يدلّ أنّ صفةَ الأزليٍّ، بما أنّها مطلقةٌ، تُقالُ على الأقانيمِ الثّلاثة؛ وصفةَ الوالدِ والمولودِ والمنبثقِ، بما أنّها إضافيّةٌ، لا تُقال على الأقانيمِ الثّلاثة معًا.

فنقولُ إنّ الصّفاتِ الالهيّةَ تنقسمُ، لائقًا، إلى الإضافيّةِ وإلى المطلقة. وبيانُه أنّ اللهَ ذاتٌ واحدة وثلاث [وثلاثةُ] أقانيمَ كما سيأتي. فالأشياءُ التي تختصّ بالذّاتِ الالهيّة توصفُ بصفاتٍ مطلقة، أي مقولةٍ على الجوهرِ الإلهيّ، وبالالتزامِ مشتركةٍ للأقانيمِ الثلاثة، كقولنا: أزليٌّ وحكيمٌ وقادر. وأمّا الأشياءُ التي تختصُّ بالأقانيم الالهيّة، فلا توصفُ بصفاتٍ مطلقة، ولكنْ بصفاتٍ إضافيّة، أي مقولةٍ على بعضِ الأقانيم من دون الأخرى، كقولنا: والدٌ ومولودٌ ومنبثق، لكون الوالدِ يُقالُ على الآبِ وحدَه، والمولودِ يُقالُ على الابنِ وحدَه، والمنبثقِ يُقالُ على الرّوحِ القدسِ وحدَه.
جوابُ الأوّلِ: الصّفاتُ

الإضافيّة تمتازُ عن المطلقة تمييزًا تقديريًّا، كما سيأتي.

جوابُ الثّاني: الصّفات الإضافيّةُ هي كمالٌ وخيرٌ، ليس من جهةِ الأقنوم، ولكنْ من جهةِ الذّات الالهيّة.

الفصلُ الرّابعُ
هل تنقسمُ الصّفاتُ المطلقةُ إلى الواجبةِ والممكنةِ لائقًا

يقولون: لا تنقسمُ الصّفاتُ المطلقةُ إلى الواجبةِ والممكنةِ لائقًا، لكونِ الصّفاتِ المطلقةِ لا تَمتازُ عن الطّبيعةِ الالهيّة، والطّبيعةُ الالهيّةُ ليست ممكنةً، بل انّها واجبة.

اعتراضٌ ثانٍ: اللّهُ هو واجبُ الوجود، وكاملٌ غايةً؛ إذن، لا يُقالُ عليه شيءٌ ممكن.

وهذا خِلفٌ لما يُقالُ عن اللّهِ في الكتابِ الإلهيّ: إنّه كلّمَ الأنبياءَ والرّسلَ، ووضعَ فرائضَ ووصايا وما أشبهَ. فهذه الأمورُ ونظائرُها ليست واجبةً لله تعالى، ولكنّها ممكنةٌ، لأنّه كان ممكنًا أنّها لا توجدُ البتّةَ.

فنقولُ إنّ الصّفاتِ الالهيّةَ المطلقةَ تنقسمُ، لائقًا، إلى واجبةٍ وممكنة. وبيانُه أنّها توجدُ صفاتٌ تُطلقُ على اللّه بالذّاتِ واجبًا، كقولنا: إنّه صالحٌ كاملٌ واحدٌ بسيطٌ وما شاكلَ ذلك. وتوجدُ صفاتٌ تُطلقُ عليه بالعَرَض، ممكنًا، كقولنا: إنّه كلّمَ الأنبياءَ وعرفَ ما في ضميرِ النّاس، لأنّ هذه الأمورَ وما ماثلَها لا تتقوّمُ عنها الذّاتُ الالهيّة، بل إنّه كان ممكنًا أنّها لا توجدُ أبدًا.

جوابُ الأوّلِ: الصّفاتُ المطلقةُ الواجبةُ لا تمتازُ عن الذّات الالهيّة تمييزًا حقيقيًّا بوجهٍ من الوجوه. وأمّا الصّفاتُ الممكنةُ والزّمانيّةُ والمكانيّةُ والفعليّة، فتمتازُ عن الذّات الالهيّة، ليس كحَسَبِ المدلولِ بها من جهةِ اللّه، ولكنْ كحَسَبِ المدلولِ بها من طَرَفِ الخلائق. وقال آخرون: هذه الصّفاتُ تمتازُ عن اللاهوت، ليس كحَسَبِ الماهيّة، ولكنْ كحَسَبِ الطّرفِ المضافِ إليه، كما سيأتي. **جوابُ الثّاني:** اللّهُ تعالى، من حيثُ أنّه واجبُ الوجودِ لا يُقال عليه: شيءٌ ممكنٌ بالذّات، ولكنْ بالعَرَض. ومعنى ذلك أنّ الأشياءَ الممكنةَ، المقولةَ على اللّه، هي واجبةٌ من جهةِ الماهيّة الالهيّة، وإنْ كانت ممكنةً من جهة الطّرفِ المضافِ إليه.

الفصلُ الخامسُ
في التّمييز

التّمييزُ هو أنّ هذا الشّيءَ لا يكونُ ذاك، كالإنسان ليس بفرسٍ، والخالقِ ليس بخليقةٍ. وينقسمُ إلى ثلاثة أقسام:

القسمُ الأوّلُ: تمييزٌ بالعقلِ والتّوهّم، وهو

[illegible]
[illegible] ٠ وطبيعة
[illegible]
[illegible]
[illegible] طبيعة [illegible]
طبيعة [illegible]
[illegible]
[illegible] طبيعة [illegible]
[illegible] طبيعة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الانفعال.

الفصل الثاني

طبيعة [illegible] ٠ وطبيعة [illegible]
[illegible]
[illegible]
طبيعة [illegible]
[illegible] طبيعة
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] طبيعة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] السفلي [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الانفعال.

الفصل الثالث

طبيعة [illegible]
طبيعة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] طبيعة
[illegible]
[illegible] طبيعة
[illegible] طبيعة [illegible]
[illegible]
[illegible] طبيعة [illegible]
[illegible]

إذا كان اثنين [اثنان] واحدًا بالذّات، وليس بالتّعقّل. ومعنى ذلك: إذا كانت لشيءٍ واحد مدلولاتٌ كثيرة وأفعالٌ كثيرة، فعُقلَ بالنّسبة إلى واحدٍ منها، وليس بالنّسبة إلى غيرها، كقولنا: إنّ الإنسانَ له فعلان ممتازان بالذّات تمييزًا حقيقيًّا، أعني: فعلَ النطق وفعل الحسّ. والقوّةُ، إلى هذين الفعلَين هي قوّةٌ واحدة بالذّات، أعني: الحيوان النّاطق. وأمّا العقلُ فيميّزُ النّاطقَ عن الحيوان، لكونِه يَعقلُ النّاطقَ بالنّسبة إلى النّطق فقط، وليس بالنّسبةِ إلى الحَسَاسة؛ ويميّزُ الحيوانَ عن النّاطقِ، لكونِه يَعقلُ الحيوانَ بالنّسبة إلى الحَسَاسة فقط، وليس بالنّسبة إلى النّطق، مع أنّ الحيوانَ والنّاطقَ هما شيءٌ واحد بالذّات في الإنسان.

القسمُ الثّاني: تمييزٌ حقيقيٌّ، وقد يُسمّى تمييز [تمييزاً] بالذّات والطّبع، وهو أنّ هذا لا يكونُ ذاك في ذاته خلواً عن فعلِ العقل، كما يمتازُ الانسانُ عن الحجر ويُسمّى تمييزٍ حقيقيٌّ [تمييزاً حقيقيّاً] بالجنس؛ وكما يمتازُ الانسانُ عن الفرَس ويُسمّى تمييز حقيقيٌّ [تمييزاً حقيقيّاً] بالنّوع؛ وكما يمتازُ زيد عن يوحنّا ويُسمّى تمييز حقيقي [تمييزاً حقيقيّاً] بالعدد. والتّمييزُ الحقيقيُّ هو صنفان: تمييزُالطّبيعة عددًا، كما تمتازُ طبيعةُ زيد عن طبيعةِ يوحنّا؛ أو نوعًا، كما تمتازُ طبيعةُ الانسان عن طبيعة الفرس. وتمييزُ الأقنومِ والشّخصِ والوجهِ والقيامِ، كما يمتازُ أقنومُ زيد عن أقنوم يوحنّا. وقد يوجد تمييزُ الطّبيعةِ مع عدمِ تمييزِ الأقنوم، كقولنا: السّيّد المسيح فيه طبيعتان: إلهيّة وإنسانيّة، وأقنومٌ واحد. ويوجدُ أيضًا تمييزُ الأقنوم، مع عدم تمييز الطّبيعة والذّات والماهيّة، كقولنا: إنّ اللّهَ مُوحَّدُ الذّات، ومُثلّثُ الأقانيم. وحيثما يوجدُ التّمييزُ الحقيقيُّ والذّاتيُّ والطّبيعيُّ يوجدُ التّمييز الوهميّ أيضًا، كما يبانُ في الانسان والفرَس وفي زيد ويوحنّا، ولا ينعكسُ، كما يبانُ في الحيوانِ والنّاطقِ بالقياس إلى الانسان.

القسمُ الثّالثُ: تمييزٌ تقديريٌّ. وهو تمييزٌ أنقصُ من التّمييزِ الحقيقيِّ، وأعظمُ من التّمييزِ الوهميِّ. ولذلك، سمّوه [سمّاه]البعضُ تمييز متواسط [تمييزاً متواسطاً] بين الحقيقيِّ والعقليِّ. وآخرون قالوا: إنّه تمييزٌ مشترك، لأنّه يشتركُ شيئًا من التّمييزِ العقليِّ وشيئًا من التّمييزِ الحقيقيِّ. فمن التّمييزِ العقليِّ يشتركُ أنّه ليس بحقيقيٍّ، ومن التّمييزِ الحقيقيِّ يشتركُ بأنّه موجودٌ في الشّيء خُلوًا عن فعلِ العقل. والتّمييزُ التقديريُّ هو أنْ يكونَ الشّيءُ واحدًا بالعدد مع آخرَ بالذّات والطّبيعة والماهيّة، ولا يمتازُ عنه إلاّ بالقوّةِ، أعني

[illegible]

بأنّه يفعلُ شيئًا ما يمتنعُ أن يفعلَه الآخر. ومعنى ذلك أنْ يُقالَ على أحدِهما ما لا يُقالُ على الآخر، كقولنا: إنّ الآبَ الأزليّ هو واحدٌ مع الطّبيعةِ الالهيّة حقيقةً، ولا يمتازُ عنها تمييزًا حقيقيًّا مع أنْ يَصحَ أنْ يُقالَ على الآب ما لا يصحُّ أن يُقالَ على الذّات الالهيّة، لكونِ الآبِ يلدُ الابنَ ويَبثقُ الرّوحَ القدس، ما لا يصحُّ أن يُقالَ على الطّبيعة الالهيّة. وكذلك الابنُ، لا يمتازُ حقيقةً عن الذّات الالهيّة، مع أنْ يصحُّ عليه أنّه مولودٌ من الآب، ونافخٌ للرّوح القدس مع الآب، ما لا يصحُّ على الذّات الالهيّة. وكذلك الرّوحُ القدس هو واحدٌ مع الذّات الالهيّة حقيقةً، مع أنّه صادرٌ عن الآب والابن، ما لا يُطلقُ على الطّبيعة الالهيّة بلا كُفر. ومثالُ التّمييزِ التقديريّ في الوزير؛ فإنّ الوزيرَ يحوي سلطانَ الملك، وإنْ لم يكنْ مَلكًا. كذلك التّمييزُ التقديريّ ينوبُ منابَ التّمييزِ الحقيقيّ، وإنْ ما كان تمييزًا حقيقيًّا.

وإثباتُ التّمييزِ التقديريّ أنّا نعترفُ في الثّالوث الأقدس أنّه إلهٌ واحد وثلاثةُ أقانيم، وكلُّ أقنومٍ شيءٌ واحد مع اللاهوت أي الطّبيعة الالهيّة، وممتازٌ حقيقةً عن الأقنوم الآخر. وهذا الوحيُ قد اقتبلناه من اللّه تعالى، في العهدِ العتيق والجديد، وخاصّةً في الجديد، بلسانِ السيّد المسيح القائلِ في إنجيله الطّاهر: أنا والآبُ واحدٌ نحن. وفي موضعٍ آخرَ: عمّدوهم باسم الآب والابن والرّوح القدس. وقد كان قال: إنّ اللّهَ هو واحدٌ، بقوله: يا اسرائيلُ اسمعِ الرّبُّ إلهَك، إلهٌ واحدٌ هو. فقولُه: إلهٌ واحدٌ، يدلُّ على توحيدِ الذّاتِ الالهيّة. وقولُه: آبٌ وابنُ وروحٌ أقدسُ، يدلّ على تثليث الأقانيم. هذا يبيّن أنّه موجودٌ تمييزٌ حقيقيٌّ بين أقنوم وأقنوم، وتمييزٌ تقديريٌّ بين الأقانيمِ والطّبيعة. وبيانُه أنْ يَلزمُ وضعُ تمييزٍ بين الطّبيعةِ والأقانيم، لكونِ يَصِحّ على الأقانيمِ ما لا يَصِحُّ على الطّبيعة. وهذا التّمييزُ لا يكونُ تمييزًا حقيقيًّا، كالتّمييز الذي هو بين النّفسِ والجسد بالنّسبة إلى الانسان، وإلاّ لَكان اللاهوتُ قائمًا بذاته، وحصل رابعُ أقنومٍ في الثّالوث، وكان كلٌّ من الأقانيمِ الالهيّة إلهًا، لا بذاته، بل بشيءٍ آخرَ ممتازٍ عنه حقيقةً، وكان قولُه تعالى: أنا والآب واحدٌ نحن، كاذبًا؛ وهو أعظمُ كفرٍ. ولا يكونُ تمييزًا وهميًّا، لكونِ التّمييزِ الوهميّ إنّما يقومُ بفعلِ العقل. وأمّا التّمييزُ الموجودُ بين الأقانيم والذّات الالهيّة، فهو موجودٌ خلوًا عن فعلِ العقل وقبلَ تكوّنِه، لكونِ قبل أن تُخلقَ العقولُ البشريّة

[illegible]

[illegible]

كان الآبُ والدًا، والابنُ مولودًا، والرّوحُ القدس منبثقًا، بخلافِ الذّاتِ الالهيّة. إذن، يلزمُ وضعُ تمييزٍ تقديريٍّ متواسطٍ بين الحقيقيّ والعقليّ.

وإنْ قلتَ: إنّ هذا التّمييزَ التقديريّ يجبُ تبطيلُه، لأنّه من الأشياءِ الجديدة، ولم يتكلّمْ عنه الفلاسفةُ المتقدّمون أصلاً، فأجبتُك: نعم. إنّه من الأشياءِ المعروفة جديدًا، ولم يتكلّمْ عنه القدماءُ لعدم اطّلاعهم على سرّ الثّالوث الأقدس، لأنّ الباريَ تعالى لم يوحِ كلَّ شيءٍ في زمان واحد؛ حتّى، وأشياءُ كثيرةٌ من الطبيعيّات انكشفتْ في زماننا ما لم يعرفْه القدماءُ أصلاً، مثلُ العالمِ الجديد وعددِ الكواكب المتحيّرة وما أشبه. وأمّا معلّمي [معلّمو] الكنيسة، وإنْ ما وضعوا التّمييزَ التقديريّ علانيةً، فأسلمونا إيّاه مبهمًا بقولهم: إنّ الأقانيمَ الالهيّةَ هي شيءٌ واحد مع الطّبيعةِ الالهيّة وممتازةٌ بعضُها عن بعض بالعدد تمييزًا حقيقيًّا، فلا يصحُّ هذا القولُ إلاّ بالتّمييزِ التقديريّ فيما بين الطّبيعة الالهيّة والأقانيم، وإلاّ لامتازتِ الطّبيعةُ الالهيّة عن الأقانيم وعن نفسِها حقيقةً، لأنْ إذا كان ١ ممتازًا عن ٢، وكان ٢ شيئًا واحدًا مع ٣، يلزمُ أنّ ١ يمتازُ عن ٣. إذن، إنْ كانتِ الطّبيعةُ الالهيّة شيئًا واحدًا مع الآب، وكان الآبُ ممتازًا عن الابن، لَزَمَ أنّها تمتازُ عن الابن أيضًا. وإذا كانت شيئًا واحدًا مع الآب والابن، وكان الآبُ ممتازًا عن الابن، يَلزمُ أنّها تمتازُ عن نفسها؛ وهذا مُحالٌ. فلا يُنتجُ ذلك الشّنعُ، إذا كان موجودًا بين الذّات وبين الأقانيم، تمييز تقديريّ [تمييزاً تقديريّاً]. وأمّا قولُه: إذا كان ١ ممتازًا عن ٢، وكان ٢ شيئًا واحدًا مع ٣، يلزم أنّ ١ يمتاز عن ٣، فهو صحيحٌ بوجهٍ وكاذبٌ بوجهٍ آخر. فإنّه صحيحٌ إذا كان ٢ شيئًا واحدًا مع ٣ بالكلّيّة، أي إنْ لم يوجدْ بين ٢ وبين ٣ لا تمييزٌ حقيقيٌّ ولا تمييزٌ تقديريٌّ؛ وهو كاذبٌ، إذا وُجد بينهما تمييزٌ تقديريٌّ. وإنْ قلتَ: إنّ ذلك من المبادئ المسلّمة طبيعيًّا، فأجبتُك إنّ الايمانَ المستقيم قد ألزمنا إلى وضعِ ذلك التّمييز، حتّى وفي المبادئ المسلّمة، لكونِ المبادئ مأخوذةً عن الأشياءِ الطّبيعيّة، وذلك لا يصدقُ إلاّ بما أنّه يوافقُ الوحيَ الالهيّ، إذِ الوحيُ الالهيّ يمتنعُ أن يكذبَ من حيث أنّه كلامُ الحقّ، سبحانَه وتعالى. ولا يجوزُ أن يُقاسَ صدقُ الايمانِ بصدقِ المبادئ الطبيعيّة، بل يجبُ أن تُقاسَ المبادئُ الطّبيعيّة بصدقِ الايمان المقدّس.

[illegible]

الفصلُ السّادسُ
في الهُو هُوَ أي العينيّة

الهُو هُوَ هُوَ: إذا كان واحدٌ مع آخرَ شيئًا واحدًا كالانسان والحيوان النّاطق؛ وينقسمُ إلى سبعةِ أقسام.

القسمُ الأوّلُ: واحدٌ بالثّمن، كثلاثةٍ من فضّة بالنّسبة إلى واحدٍ من ذهب.

القسمُ الثّاني: واحدٌ بالتّأليف العَرَضيّ، كأناسٍ كثيرين بالنّسبة إلى عسكرٍ واحد؛ والجوهريٌّ كالنّفسِ والجسد بالقياسِ إلى الانسان.

القسمُ الثّالثُ: واحدٌ بالتّوهّمِ فقط، أي بالجنس، كإنسانٍ وفرس بحيثُ الحيوان؛ والفصلِ والنّوعِ والخاصّة، كزيد ويوحنّا بحيث النّاطقُ والانسانُ والضّاحك؛ والعَرَض كالثّلج واللبن بحيثُ البياضُ.

القسمُ الرابعُ: واحدٌ بالذّات واللفظ معًا، كإنسانٍ وإنسان.

القسمُ الخامسُ: واحدٌ بالذّاتِ دونَ اللفظ، كإنسانٍ وبشر، وإنسانٍ وحيوانٍ ناطق.

القسمُ السّادسُ: واحدٌ بالذّات دونَ التّوهّمِ، وهو واحدٌ خائبٌ عن تمييزٍ حقيقيٍّ لا عن تمييزٍ عقليٍّ، كالنّاطقِ والحيوان بالقياسِ إلى الانسان.

القسمُ السّابعُ: واحدٌ بالذّات دونَ القوّةِ، وهو واحدٌ خائبٌ عن تمييزٍ حقيقيٍّ لا عن تمييزٍ تقديريٍّ، كالطّبيعة الالهيّة والأقانيم.

الفصلُ السّابعُ
في تمييزِ الأقانيمِ الالهيّةِ بعضُها عن بعض

نريدُ أن نفسّرَ التّمييزَ الموجود في اللاهوت، اقتصارًا لكونِ الذي يختصُّ بالثّالوث سيأتي في القسم الثّاني من هذا الكتاب.

فنقولُ: إنّ الأقانيمَ الالهيّة تمتازُ بعضُها عن بعض تمييزًا حقيقيًّا، كما قال عَزَّ قولُه: أنا والآبُ واحدٌ نحن؛ وفي موضعٍ آخرَ: أنا صدرتُ عن الآب؛ وفي موضع آخرَ: الرّوحُ القدس الذي ينبثقُ من الآب؛ وفي موضعٍ آخرَ: عمّدوهم باسم الآب والابن والرّوح القدس. هذا يدلُّ أنّ الأقانيمَ تمتازُ بعضُها عن بعض تمييزًا حقيقيًّا، كما حَدّتِ المجامعُ المقدّسة ضدّ سابليوس المبدعِ وشيعتِهِ القائلين: إنّ الأقانيمَ الالهيّة هي واحدٌ بلا تمييزٍ حقيقيّ. والتّمييزُ الحقيقيُّ سمّوه [سمّاه] البعضُ تمييزًا ذاتيًّا وطبيعيًّا. وأمّا نحن، فلا نستعملُ بهذه الألفاظِ، لكونِ التّمييز بالذّات والطّبيعة يمتازُ عن التّمييز بالأقنوم والوجه.

الفصلُ الثّامنُ
في تمييزِ الأقانيمِ عن الذّاتِ الالهيّة

نقولُ إنّ الأقانيمَ لا تمتازُ عن الذّاتِ الالهيّة تمييزًا حقيقيًّا، وإلاّ لَحصلَ رابعُ أقنومٍ في اللاهوت، وكانتِ الأقانيمُ الالهيّة

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
... الاقسام والجزء.
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الجزء.

الفصل الرابع

في ضرب الكسور التي [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

الفصل الخامس

في ضرب الكسور التي [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

الفصل السادس

في ضرب الكسور [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

إلهًا بشيءٍ ممتازٍ عنها.

ولا تَمتازُ عن الطّبيعة الالهيّة تمييزًا عقليًّا فقط، لكونِ، خلوًا عن فعلِ العقل، يوجدُ تمييزٌ ما بين الأقانيمِ والذّات.

ولكنْ تمتازُ عن الطّبيعةِ الالهيّة تمييزًا تقديريًّا، لكونِ يُطلقُ على الأقانيمِ ما لا يُطلقُ على الذّات.

الفصلُ التّاسعُ
في تمييزِ الصّفاتِ الاضافيّةِ بعضُها عن بعض

نقولُ إنّ الصّفاتِ الاضافيّةَ تمتازُ بعضُها عن بعض تمييزًا حقيقيًّا، لكونها واحد [واحداً] مع الأقانيمِ الالهيّة. والأقانيمُ الالهيّة تمتازُ بعضُها عن بعض تمييزًا حقيقيًّا كما مرّ.

الفصلُ العاشرُ
في تمييزِ الصّفاتِ الاضافيّةِ عن الذّاتِ الالهيّة

نقولُ إنّ الصّفاتِ الاضافيّةَ لا تمتازُ عن الذّات الالهيّة إلاّ تمييزًا تقديريًّا، لكونها واحد [واحداً] مع الأقانيم. والأقانيمُ لا تمتاز عن الذّات إلاّ تمييزًا تقديريًّا.

الفصلُ الحاديَ عشرَ
في تمييزِ الصّفاتِ المطلقةِ الواجبةِ عن الذّاتِ الالهيّة

اعتراضٌ أوّلٌ: يقولون: الصّفاتُ الواجبةُ المطلقة تمتازُ عن الذّات الالهيّة تمييزًا حقيقيًّا، لكونها لا تُقالُ على اللاهوت بالموضوع، إذ لا يجوزُ القول: الصّالحُ هو الله. **اعتراضٌ ثانٍ:** يقولون: إنّها تمتازُ عن الذّات تمييزًا تقديريًّا، لكونِ يَصِحُّ أن يُقالَ عليها ما لا يَصِحُّ أن يُقالَ على اللاهوت، كقولنا: إنّها صفاتٌ.

وهذا خِلفٌ، لكونِ إذا امتازتِ الصّفاتُ المطلقةُ الواجبةُ تمييزًا حقيقيًّا عن الذّاتِ الالهيّة، لَتعدّدتِ الأقانيمُ في اللاهوت، وكان قسمٌ منها أقانيمَ مطلقةً وقسمٌ آخرُ أقانيمَ إضافيّةً، وهذا شنع. وإذا امتازتْ عنها تمييزًا تقديريًّا لَتقوّمتْ ذاتُ اللاهوتِ بشيءٍ ممتازٍ عنها، وهو مُحالٌ أيضًا.

فنقولُ: لا تمتازُ الصّفاتُ المطلقةُ الواجبةُ عن الذّات الالهيّة إلاّ تمييزًا عقليًّا، لأنّا نَعقِلُ الصّفاتِ مفردًا من دونِ أن نَعقِلَ الذّاتَ، كما نَعقِلُ الضّاحكَ في الانسانِ من غيرِ أن نَعقِلَ الحيوانَ النّاطق. وذلك أنّ الذّاتَ الالهيّةَ، وإنْ تقوّمتْ عن كافّةِ الصّفاتِ والكمالات بذاتها، فيمكنُ أنّا نَفهمُ بعضَ الصّفاتِ مفردًا من دونِ الذّاتِ، كالحيوان، وإنْ كان واحدًا بذاته مع النّاطق في الانسان، فيُعقلُ منّا كأنّه ممتازٌ عنه. وبيانُ ذلك أنّه من المبادئِ اللاهوتيّة أنْ حيثُما لا يوجدُ، في اللاهوتِ، تَقابلُ الاضافة؛ لا يوجدُ تمييزٌ؛ ولكنْ، لا يوجدُ تقابلُ الاضافةِ بين الذّاتِ والصّفاتِ المطلقة الواجبة. إذن، لا يوجدُ تمييزٌ بينهما.

ܒܝܢܗܐ ܐܠܐ ܐܢ ܐܠܐܘܠ ܐܚܕ. ܐܠܪܘܚ ܡܫܬܒܟ
ܒܗܐ ܘܐܢܗܐ ܒܩܝܬ ܦܝ ܬܠܟ ܐܠܬܓܐܘܝܦ
ܘܐܢ ܠܡ ܬܢܦܕ ܡܢ ܐܠܡܣܐܡ ܡܬܘܙܥܗ
ܘܫܘܗܕܬ. ܦܝ ܒܥܛ ܐܠܡܣܐܠܟ ܡܢܗ
ܐܠܒܐܛܢܗ ܘܐܝܕܐ. ܦܐܢܗܐ ܐܕܐ ܟܐܢܬ
ܡܫܬܒܟܗ ܒܐܠܐܥܨܐܒ ܦܠܐ ܬܢܦܕ ܡܢܗܐ
ܐܠܐ ܐܠܡܣܐܡ. ܠܟܢ ܐܠܥܨܒ ܐܠܡܓܘܦ
ܡܬܨܠ ܦܩܛ ܠܐ ܬܢܦܕ ܐܠܡܣܐܡ ܐܠܬܝ
ܐܠܥܠܝܐ ܦܝ ܐܠܥܨܒ. ܘܐܢܡܐ ܐܠܐ ܐܢ
ܐܠܥܠܠ ܐܠܬܝ ܬܩܠܥ ܐܠܓܙܐ ܦܩܛ ܠܐ
ܬܥܡ ܐܠܪܘܚ ܐܢܗ ܐܘ ܐܢܗܐ ܡܫܬܒܟܗ
ܒܗ ܘܐܢܗܐ ܒܩܝܬ ܦܝ ܐܠܥܨܒ ܘܐܠܒܕܢ.

ܐܠܦܨܠ ܐܠܬܐܣܥ

ܦܝ ܐܢ ܛܒܝܥ ܐܠܪܘܚ ܐܠܢܦܣܐܢܝ
ܘܐܠܚܝܘܐܢܝ ܓܝܪ ܛܒܝܥ ܐܠܢܦܣ.

ܦܩܕ ܝܬܒܝܢ ܡܢ ܩܘܠܢܐ ܐܢ ܐܠܪܘܚ ܐܠܢܦܣܐܢܝ
ܘܐܠܚܝܘܐܢܝ ܠܝܣܐ ܗܡܐ ܐܠܢܦܣ ܠܐܢ ܛܒܝܥܗ
ܐܠܢܦܣ ܓܝܪ ܡܬܓܙܝܗ. ܠܐܢ ܛܒܝܥܗ ܐܠܓܣܡ
ܡܢܦܥܠ ܬܥܬܪܝܗ ܐܠܟܝܦܝܐܬ ܘܡܬܓܙܝ.
ܘܐܢܬ ܬܪܝ ܘܐܢܗ ܡܬܓܙܝ ܦܝ ܐܠܓܣܡ ܐܥܢܝ ܛܒܝܥܐ
ܡܢܦܨܠ ܒܟܠܝܬܗ ܠܐ ܐܠܢܦܣ ܡܬܒܥܛܐ ܘܐܢ
ܡܢ ܓܘܗܪܗܐ ܛܒܝܥܐ ܡܢܦܨܠ. ܘܛܒܝܥ
ܠܐܢ ܡܘܦܩ ܐܠ ܐܠܪܘܚ ܐܠܚܝܘܐܢܝ ܡܬܟܠ
ܛܒܝܥܗ ܦܝ ܐܠܢܦܣ ܐܢ ܛܒܝܥܐ ܬܓܣܡܬܗ
ܘܐܠܟܠܝܗ ܐܝܛܐ ܛܒܝܥܗ ܐܠܢܦܣ ܠܝܣ
ܓܘܗܪܗܐ. ܛܒܝܥܗ ܐܠܪܘܚ ܐܠܚܝܘܐܢܝ
ܓܘܗܪܗܐ ܐܠܬܝ. ܘܐܠܟܠܝܗ ܐܠܬܝ ܛܒܝܥܗ
ܠܐ ܛܒܝܥܗ ܐܠܪܘܚ ܓܘܗܪܗܐ
ܠܐ ܛܒܝܥܗ ܐܠܢܦܣ ܡܢ ܓܘܗܪܗܐ ܐܠܬܝ ܦܝ
ܐܠܓܣܡ ܡܢ ܐܠܐܓܙܐ.

ܠܐ ܬܢܦܕ ܡܢ ܐܠܓܣܡ. ܐܠܐ ܒܥܛ ܐܠܓܘܗܪ
ܐܠܒܐܛܢ ܠܐ ܬܫܒܗ ܐܠܪܘܚ ܐܠܡܬܨܠ ܒܗ. ܦܐܢ
ܐܠܪܘܚ ܐܠܚܝܘܐܢܝ ܬܒܩܝ ܦܝ ܬܠܟ ܐܠܬܓܐܘܝܦ
ܡܢ ܒܥܕ ܐܠܡܘܬ ܐܠܐ ܬܢܦܕ ܡܢ ܐܠܡܣܐܡ
ܐܠܡܣܐܡ ܐܠܒܕܢ ܓܝܪ ܐܠܡܣܐܡ
ܬܙܘܠ ܡܢ ܓܘܗܪܗܐ ܟܠܗܐ ܐܠܪܘܚ ܐܠ
ܐܠܚܝܘܐܢܝ. ܦܠܘ ܟܐܢܬ ܐܠܪܘܚ ܐܠ
ܐܠܚܝܘܐܢܝ ܡܢ ܐܠܢܦܣ ܠܟܐܢܬ ܐܢ ܡܬܨܠ
ܦܩܕ ܬܒܝܢ ܐܢ ܐܠܪܘܚ ܐܠܚܝܘܐܢܝ ܠܝܣ
ܦܟܐܢ ܡܢ ܐܠܢܦܣ ܠܬܒܩܝ ܡܫܬܒܟܗ
ܒܐܠܒܕܢ ܐܠܚܝ ܡܢ ܐܠܢܦܣ ܠܛܒܝܥܗ
ܡܬܨܠ ܠܐܢ ܛܒܝܥ ܐܠܪܘܚ ܐܠܚܝܘܐܢܝ
ܗܘ ܗܘܐܐ ܘܐܢ ܟܐܢ ܡܥܬܕܠܐ. ܘܗܘܐ
ܡܬܓܙܝ. ܘܟܠ ܓܙܘ ܡܢ ܐܠܗܘܐ ܐܠ
ܠܐܢܗܐ ܝܢܬܚܠ ܘܝܬܦܪܩ ܡܢܗ.
ܐܢ ܟܐܢ ܐܠܗܘܐ ܠܐ ܝܩܒܠ ܡܢ ܐܠܓܙܐ ܘܡܢ
ܐܠܢܦܣ. ܦܐܢ ܛܒܝܥܗ ܡܬܓܙܝܗ ܐܠܢܦܣ.
ܠܝܣ ܓܙܐ ܐܠܓܣܡܝ ܘܡܢ ܗܕܐ ܐܢܗ ܗܘܐ
ܡܢ ܐܠܒܕܢ: ܘܐܠܟܠ ܦܝ ܐܠܓܙܐ ܐܠܬܐܠܦ
ܦܠܐ ܬܓܙܝ ܒܥܕ ܒܬܟܠܡ ܐܠܬܝ ܗܘ ܢܦܣ
ܓܝܪ. ܠܐܢ ܗܕܐ ܦܝ ܐܠܐܓܙܐ ܦܠܐ ܝܬܓܙܝ
ܟܠܗ ܡܢ ܓܘܗܪ ܐܠܓܙܐ ܘܐܠܡܥܢܝ
ܦܩܕ ܬܒܝܢ ܐܠܓܙܐ ܘܐܠܡܬܓܙܝ ܘܡܥܢܐ
ܐܠܢܦܣ ܠܐ ܬܓܙܝ ܐܠܐ ܒܐܠܥܪܨ.
ܘܐܢ ܐܝܨܐ. ܦܐܢ ܬܟܠܡ ܐܠܢܦܣ ܠܐ ܬܓܙܝ
ܦܠܐ ܐܠܢܦܣ ܡܢ ܐܠܓܣܡ.

ܦܩܕ ܬܒܝܢ ܐܢ ܐܠܪܘܚ ܐܠܢܦܣܐܢܝ
ܠܝܣܬ ܗܝ ܐܠܢܦܣ ܠܟܢܗܐ ܐܠܬ ܠܗܐ:
ܘܢܩܘܠ ܐܝܨܐ ܐܢ ܓܙܐ ܐܠܢܦܣ

جوابُ الأوّلِ: إذا أُخذتِ الصّفاتُ حَسْبَما هي في ذاتها، خلوًا عن فعل العقل، فيجوزُ أنّها تنعكسُ مع اللاهوت موضوعًا ومحمولاً، كما ينعكسُ الحيوانُ مع النّاطق في ذاته. وأمّا إذا أُخذتْ كحَسَبِ التّوهّم، فلا تَنعكسُ مع اللاهوت لوجودِ التّمييزِ العقليّ بينهما، كما لا يَنعكسُ الحيوانُ على النّاطق بالتّوهّم. **جوابُ الثّاني**: القولُ الذي يُقالُ على الذّات، فيُقالُ على الصّفات أيضًا، إذا أُخذتْ، حَسبْما هي في ذاتها، خلواً عن التّوهّم؛ وبالعكس.

الفصلُ الثّانيَ عشرَ
في تمييزِ الصّفاتِ المطلقةِ الواجبةِ عن الأقانيم

اعتراضٌ أوّلٌ: يقولون: الصّفاتُ المطلقةُ الواجبةُ تَتميّزُ عن الأقانيم تمييزًا حقيقيًّا، لكونِ إنْ لم تتميّزْ تمييزًا حقيقيًّا عنها لكانتْ واحد [واحداً] معها. وإنْ كانتْ واحد [واحداً]معها، فتمتازُ عنها تمييزًا حقيقيًّا، بما أنّ الأقانيمَ ممتازةٌ بعضُها عن بعض تمييزًا حقيقيًّا. **اعتراضٌ ثانٍ**: يقولون إنّ الصّفاتِ الواجبةَ لا تمتازُ عن الأقانيم إلاّ تمييزًا عقليًّا، لكونِ: بالحالةِ التي تمتازُ الأقانيمُ بعضُها عن بعض تمتازُ الصّفاتُ الواجبةُ بعضُها عن بعض أيضًا، أعني من جهة الأقانيم؛ وبالحالةِ التي لا تمتازُ الصّفاتُ الواجبةُ بعضُها عن بعض لا تمتازُ الأقانيمُ بعضُها عن بعض أيضًا، أعني من جهة الذّات.

وهذا خِلفٌ، لكونِ التّمييزِ العقليّ لا يقومُ إلاّ بفعلِ العقل. وأمّا الصّفاتُ الواجبةُ، خلواً عن فعل العقل، يَصِحُّ أنْ يُقالَ عليها ما لا يُقالُ على الأقانيمِ الالهيّة، لكونِ الأقانيمِ تَصدرُ بعضُها عن بعض بخلافِ الصّفاتِ الواجبة. إذن، لا تمتازُ الصّفاتُ الواجبة عن الأقانيم تمييزًا عقليًّا فقط. ثمّ إنّ الصّفاتِ الواجبةَ، لو امتازتْ عن الأقانيم تمييزًا حقيقيًّا، لامتازتِ الطّبيعةُ عن الأقانيم تمييزًا حقيقيًّا أيضًا، لكونِ الصّفاتِ الواجبةِ هي شيءٌ واحد مع الذّاتِ حقيقةً، وهذا شنعٌ كما مرّ. وإنْ قلتَ: صفاتُ الخلائقِ تمتازُ عن ذات الخلائقِ وعن أقنومها، إذن صفاتُ اللّهِ تمتازُ عن الذّاتِ وعن الأقانيم، فأجبتُك: بمنعِ التّالي، لكونِ كمالِ الخلائقِ هو عَرَضيٌ فيمتازُ عن الذّات والأقنوم، وأمّا كمالُ الخالقِ فهو جوهريٌ فلا يمتازُ عنه تعالى. جوابٌ آخرُ: توجدُ بعضُ كمالاتٍ في الخلائق غيرُ ممتازةٍ عن الذّاتِ والأقنوم، كقولنا: وجودُ الذّاتِ والأقنومِ وقوّةِ الطّبيعةِ بالقياسِ إلى أفعالِها، وما أشبَه؛ إذن، كم بالأوفر لا تمتازُ كمالاتُ اللّهِ عنه تعالى.

فنقولُ: الصّفاتُ الواجبةُ تمتازُ عن الأقانيمِ تمييزًا تقديريًّا. وبيانُه أنّها واحدٌ مع الذّاتِ الالهيّة

[illegible]

بالكليّة. إذن، كما تمتازُ الذّاتُ الالهيّة عن الأقانيم تمييزًا تقديريًّا، هكذا تمتازُ عنها الصّفاتُ الواجبةُ مطلقًا أيضًا .

جوابُ الأوّلِ: الصّفاتُ الواجبة هي واحدٌ مع الأقانيم، وحّدانيّةٌ وخائبةٌ عن التّمييزِ الحقيقيّ، وليس عن التّمييزِ التقديريّ.

جوابُ الثّاني: التّمييزُ العقليُّ، من جهةِ الأقانيم لا من جهة الذّات، لا يقومُ إلاّ بالتّوهّم؛ وخلواً عن ذلك، تتميّزُ الأقانيمُ عن الصّفاتِ الواجبة.

الفصلَ الثّالثَ عشرَ
في تمييزِ الصّفاتِ المطلقةِ الواجبةِ بعضُها عن بعض

اعتراضٌ ١ : يقولون إنّ الصّفاتِ المطلقةَ الواجبةَ تتميّزُ بعضُها عن بعض تمييزًا حقيقيًّا، لكونِ المحبّةِ مثلاً ليستْ بمعرفةٍ في اللّه، ولا العدلُ هو رحمة. **اعتراضٌ ثان**: يقولون إنّه تمتازُ بعضُها عن بعض تمييزًا تقديريًّا، لكونِ خلواً عن فعلِ العقل، إذ يعرفُ اللّه لا يحبُّ لأنّه يعرفُ الخطيئةَ ولا يحبُّها.

وهذا خِلفٌ، لكونِ الصّفاتِ المطلقةِ الواجبةِ هي واحدٌ مع الذّاتِ الالهيّة وحدانيّةً كاملة. إذن، لا تمتازُ بعضُها عن بعض تمييزًا حقيقيًّا ولا تمييزًا تقديريًّا، لأنْ، إذا كان شيءٌ واحدًا وحدانيّةً كاملةً مع غيره، وكان غيرُه واحدًا وحدانيّةً كاملة مع آخرَ ثالثٍ، فهو واحدٌ مع ذاك الثّالث.

فنقولُ: إنّ الصّفاتِ الواجبةَ المطلقة لا تمتازُ بعضُها عن بعضٍ إلاّ تمييزًا عقليًّا. وبيانُه: إنّا نَعقلُ بعضَها بالنّسبة إلى شيءٍ ما، لا نَعقلُ غيرَها بالنّسبة إليه، كقولنا: إنّا نَعقلُ المعرفةَ الالهيّةَ بالنّسبة إلى تصوّرِ الأشياءِ ما لا نَعقلُ المحبّة بالنّسبةِ إليها، وذلك أنّ الصّفاتِ الالهيّةَ هي أسماءُ موضوعةٌ من النّاس، والنّاسُ، بما أنّهم لا يعقلون شيئًا مَن دون الحواسّ، فوضعوا اسماً دلالةً لشيءٍ ما، يَدلُّ عليه اسمٌ آخرُ، وإنْ كانا بالذّات شيئًا واحدًا، كقولك: اسمُ الحيوانِ موضوعٌ للدلالةِ على فعل الحساسة، واسمُ النّاطقِ موضوعٌ دلالةً على فعل النّطق. وإنْ قلتَ: فعلُ النّطقِ والحساسة يمتازان بعضُهما عن بعض حقيقةً في الانسان، إذن: فعلُ المعرفةِ والمحبّة يمتازان في اللّه، فأجبتُك بمنعِ التّالي، لكونِ الانسانِ، بما أنّه ناقصٌ، فتمتازُ به أفعالُه عن الذّات وعن بعضها بعض؛ وأمّا اللّهُ، من حيثُ أنّه كاملٌ غايةً، فجميعُ الأشياءِ المطلقة هي واحدٌ به، ولا تمتازُ حقيقةً عن الذّات ولا عن بعضها بعض. ففي اللّه فعلُ المحبّة والمعرفة هما واحدٌ، وإن امتازا بعضُهما عن بعض بالتّوهّم.

جوابُ الأوّلِ: المحبّة والمعرفة والعدل والرّحمة هما [هي] واحدٌ في اللّه، ولا تمتازُ بعضُها عن بعض إلاّ بتجوّزِ التعقّل. **جوابُ الثّاني**: معرفةُ الخطيئةِ هي من الصّفاتِ

ܐܠܛܒܝܥܝܗ.

ܐܠܦܨܠ ܐܠܬܐܠܬ ܘܐܠܥܫܪܘܢ
ܦܝ ܟܝܦܝܗ ܐܠܐܪܘܐܚ ܐܠܢܦܣܐܢܝܗ
ܡܢ ܐܠܐܓܙܐ ܐܠܐܨܠܝܗ

[illegible]

الممكنة.

الفصلُ الرّابعَ عشرَ
في تمييزِ الصّفاتِ الممكنةِ عن الذّاتِ الالهيّة

اعتراضٌ أوّلٌ: يقولون إنّ الصّفاتِ الممكنةَ تمتازُ عن الذّات الالهيّة تمييزًا حقيقيًّا، لأنّ الأشياءَ المفارقةَ بعضُها لبعضها تمتازُ بعضُها عن بعضٍ تمييزًا حقيقيًّا. وأمّا الذّاتُ الالهيّة فهي مفارقةُ الصّفاتِ الممكنة مثلاً لصفةِ المدبّرِ للعالم والمعاينِ للأفكار البشريّة. إذن، تمتازُ الصّفةُ الممكنة عن الذّات الالهيّة تمييزًا حقيقيًّا.

اعتراضٌ ثانٍ: الذي يمتازُ مرّةً عن شيءٍ ولا يكونُ واحدًا معه فيمتنعُ أنْ مرّةً أخرى لا يمتازُ عنه. والصّفاتُ الممكنة تمتازُ، مرّةً، تمييزًا حقيقيًّا عن الذّات الالهيّة، مثلاً: فعلُ إبداعِ نفسِ المسيح الكاذب يمتازُ عن ذاتِ اللهِ المبدع لها، لأنّ الذّاتَ الالهيّة هي موجودةٌ الآن، وفعلُ إبداعِ تلك النّفس ليس بموجودِ الآن. إذن، الصّفاتُ الممكنة تمتازُ تمييزًا حقيقيًّا عن الذّات الالهيّة.

اعتراضٌ ثالثٌ: الذي لا يمتازُ عن شيءٍ مرّةً واحدة، فلا يمتازُ عنه أبدًا. إذن، الصّفاتُ الممكنة لو لم تمتاز [تمتز] عن الذّاتِ الالهيّة تمييزًا حقيقيًّا، لَما امتازت عنها أبدًا؛ وهذا كَذِبٌ، لأنّها توجدُ الذّاتُ الالهيّة، أبدًا دائمًا، مع عدمِ وجودِ الصّفاتِ الممكنة.

اعتراضٌ رابعٌ: الذي يمكنُ أن لا يكونَ يمتنعُ أن يكونَ شيئًا واحدًا مع الذي يمتنعُ أن لا يكونَ، والصّفاتُ الممكنة يمكنُ أن لا تكونَ، والذّاتُ الالهيّةُ ممتنعٌ أن لا تكونَ؛ إذن، يمتنعُ أنّ الصّفاتِ الممكنةَ تكونُ شيئًا واحدًا مع الذّات الالهيّة.

اعتراضٌ خامسٌ: الممكنُ الوجودِ يمتنعُ أن يكونَ واحدًا مع الواجب الوجود، والصّفاتُ الممكنةُ هي ممكنةُ الوجودِ، والذّاتُ الالهيّةُ هي واجبةُ الوجود؛ إذن، يمتنعُ أنّ الصّفاتِ الممكنةَ تكونُ واحدًا مع الطّبيعةِ الالهيّة. قياسٌ آخرُ: الذي يمتازُ بالحدّ يمتازُ تمييزًا حقيقيًّا، والصّفاتُ تتميّزُ بالحدّ عن الذّاتَ، لأنّ الذّاتَ هي واجبةُ الوجود، والصّفاتُ هي ممكنةُ الوجود؛ إذن، الصّفاتُ الممكنةُ تتميّزُ عن الذّاتِ الالهيّة تمييزًا حقيقيًّا.

اعتراضٌ سادسٌ: الذّاتُ الالهيّةُ تتميّزُ تمييزًا حقيقيًّا عن الأشياءِ النّاقصة، أي عن ما لا يكونُ خائبًا من نقص، والصّفاتُ الممكنةُ ليست خائبةً عن نقصٍ لأنّ الممكنَ هو ناقصٌ؛ إذن، الذّاتُ الالهيّة تتميّزُ عن الصّفاتِ الممكنة تمييزًا حقيقيًّا.

اعتراضٌ سابعٌ: الذّاتُ الالهيّة هي ناجيةٌ من الحؤولِ والتّغيير بما أنّها كاملةٌ غايةً،

[illegible]

والصّفاتُ الممكنةُ ليست ناجيةً عن الحؤولِ والتغيير، لأنّها قد تكونُ وقد لا تكون؛ إذن، الذّاتُ الالهيّةُ تمتازُ عن الصّفاتِ الممكنةِ حقيقةً.

وهذا خِلفٌ، لأنّ الصّفاتِ الممكنةَ أي الاختياريّةَ والاراديّةَ والزّمانيّة، إذا امتازتْ تمييزًا حقيقيًّا عن الذّاتِ والطّبيعةِ الالهيّة، لكانت مخلوقةً، لأنّ جميعَ ما يمتازُ عن اللاهوتِ تمييزًا حقيقيًّا هو مخلوقٌ، إذ لا توجدُ وساطةٌ بين اللّهِ والخليقة، وهذا مُحالٌ، وإلاّ لكان اللّهُ خالقَ العالمِ بفعلٍ مخلوق، وكان خالق [خالقاً] لذاك الفعلِ المخلوق بفعلٍ آخرَ مخلوق، وهكذا إلى ما لا نهاية.

فنقولُ: الصّفاتُ الممكنةُ، عقليّةً كانت أم إراديّةً، تمتازُ عن الذّات الالهيّة تمييزًا تقديريًّا؛ وبيانُه أنّ الصّفاتِ الممكنةَ تؤخذُ على وجهَين: **الأوّلُ** كحَسَبِ الذّات، وهكذا لا تمتازُ عن الذّات الالهيّة أصلاً لكونِ ذاتِ الخالق مثلاً هي عينُ الذّاتِ الالهيّة. **الثّاني** كحَسَب التّسمية، وكذا تمتازُ تمييزًا تقديريًّا عن الذّات الالهيّة كما تمتازُ تسميةُ الخالقِ عن الطّبيعة الالهيّة، وذلك أنْ حيثُ يوجدُ تمييزٌ بين الطّبيعة والصّفات خلوًّا عن فعلِ العقل، فيوجدُ هناك تمييزٌ أعظمُ من التّمييزِ العقليّ، وذلك إمّا أن يكونَ حقيقيًّا أو تقديريًّا، ولكنْ يمتنعُ أن يوجدَ تمييزًا حقيقيًّا [تمييزٌ حقيقيٌ] بين الذّات والصّفات الممكنة، وإلاّ لكانتْ أفعالُ اللّهِ المتعدّيةُ مخلوقةً؛ إذن، يجبُ أن يكونَ تمييزًا تقديريًّا. دليلٌ آخرُ: كما تمتازُ الأقانيمُ الالهيّة عن طبيعتها، هكذا تمتازُ الصّفاتُ الممكنة عن ذاتها، أعني عن الذّاتِ الالهيّة. ولكنّ الأقانيمَ تمتازُ تمييزًا تقديريًّا عن الذّات؛ إذن، الصّفاتُ تمتازُ تمييزًا تقديريًّا عن الذّات أيضًا. دليلٌ آخرُ: ذاتُ الصّفاتِ الممكنة هي عينُ الذّاتِ الالهيّة. وكما لا تمتازُ الأقانيمُ عن الذّات، ولا عن الصّفاتِ المطلقةِ كحَسَب ذاتِها وطبيعتِها ووجودِها وجوهرِها، ولكنْ إنّما تمتازُ عنها كحَسَبِ الاضافة فقط، هكذا لا تمتازُ الصّفاتُ الممكنة عن الذّاتِ الالهيّة كحَسَبِ ذاتِها، ولكنْ كحَسَب التّسمية. وكما الأقانيمُ ليست واحد [واحداً] وحدانيةً خائبةً عن تمييزٍ تقديريٍّ مع ذاتها وطبيعتها، هكذا الصّفاتُ الممكنةُ ليست واحدةً مع الذّاتِ الالهيّة وحدانيّةً خائبةً عن التّمييز التقديريّ. وكما يَصحُّ عن الأقانيمِ أنّها تلدُ وتولدُ وتَصدُر كحَسَبِ الاضافة، وليس كحَسَب الذّاتِ والطّبيعة، هكذا يصحُّ عن الصّفات الممكنة أنّها ممكنةٌ وزائلةٌ، ليس كحَسَبِ الذّات، ولكنْ كحَسَب التّسمية. وإنْ سألتَ: ما هي ذاتُ الصّفاتِ الممكنة، فأجبتُك: إنّها عينُ الذّات الالهيّة. وإنْ قلتَ: قد توجدُ الصّفاتُ الممكنةُ من جديد، كقولنا: فعلُ إبداعِ نفسِ المسيح الكاذب. إذن، وجودُه يمتازُ عن وجودِ الذّاتِ الالهيّة، فأجبتُك: إنّ الصّفاتِ الممكنةَ لا توجدُ من جديدٍ كحَسَبِ الوجودِ والذّات، لأنّ ذلك أزليٌّ بما أنّه لا يمتازُ عن

الذّاتِ الالهيّة، ولكنْ توجدُ من جديدٍ كحَسَبِ التّسمية فقط، وذلك هو زمانيٌّ، ويمتازُ عن الذّاتِ الالهيّة تمييزًا تقديريًّا. وإنْ قلت: إنّ الصّفاتِ الممكنةَ هي كمالٌ، فأجبتُك: إنّها كمالٌ، ليس كحَسَبِ التّسمية، ولكنْ كحَسَبِ الذّاتِ على شِبهِ الأقانيم كما سيأتي.

جوابُ الأوّلِ: الصّفاتُ الممكنةُ هي مفارقةٌ للذّاتِ الالهيّة كحَسَبِ التّسمية، وليس كحَسَبِ الذّات؛ بمعنى أنّ ذاتَها هي واحدةٌ مع الذّاتِ الالهيّة، ولا تمتازُ عنها إلاّ من جهةِ التّسمية، كقولنا: صفةُ المبدعِ العالمِ من جهة الذّات، لا تمتازُ عن الطّبيعةِ الالهيّة أصلاً. وأمّا من جهةِ الفعلِ الاختياريّ والتّسميةِ، فتمتازُ عنها تمييزًا تقديريًّا. **جوابُ الثّاني**: الصّفاتُ الممكنةُ لا تمتازُ، ولا مرّة، من جهةِ ذاتِها، عن الطّبيعةِ الالهيّة، ولكنْ إنّما تمتازُ عنها من جهةِ التّسمية. **جوابُ الثّالثِ:** الصّفاتُ الممكنةُ لا توجدُ، أبدًا دائمًا، من جهةِ التّسميةِ والتّضايف، وأمّا من جهةِ الذّات فتوجدُ أبدًا دائمًا. **جوابُ الرّابعِ والخامسِ:** الصّفاتُ الممكنةُ هي ممكنةٌ من جهة، وواجبةٌ من جهةٍ أخرى، فهي ممكنةٌ من جهةِ التّسميةِ والتّضايف، وهي واجبةٌ من جهةِ الذّات والطّبيعة والوجود والجوهر، كالأقانيمِ الالهيّة هي باعثةٌ ومنبعثةٌ من جهة، وليست بباعثةٍ ولا منبعثةٍ من جهة أخرى؛ أعني: هي باعثةٌ ومنبعثةٌ من جهةِ الاضافة، وليست بباعثةٍ ولا منبعثةٍ من جهةِ الذّاتِ والجوهر. **جوابُ السّادسِ والسّابعِ:** الصّفاتُ الممكنةُ ليست ناقصةً ولا متغيّرةً من جهةِ الذّات، ولكنْ من جهةِ التّضايف. وكما لا يُمتَنعُ أنّ الأقانيمَ تبعث وتنبعثُ من جهة الاضافة، وإنِ امتنعَ ذلك من جهةِ الذّات، هكذا لا يمتنعُ أنّ الصّفاتِ الممكنةَ تكونُ قابلةَ النّقصَ والحؤولَ من جهة التّضايف، وإنِ امتنع ذلك من جهةِ الذّاتِ الالهيّة.

وإنْ سألتَ: ما هو السّببُ الذي يلزمُ إلى وضعِ التّمييزِ التّقديريّ بين الصّفاتِ الممكنة والذّاتِ الالهيّة، فأجبتُك: لكونّا [لكوننا] نرى في اللّهِ أمرين لا بدَّ عن اثباتِهما: **أحدُهما** أنّ كلَّ ما يوجدُ في اللّه هو واحدٌ مع اللاهوت، لأنّ اللّهَ هو عادمٌ عن تأثيرِ الأعراض؛ **والثّاني** لأنّ اللّهَ له استيلاءُ الاختيار إلى الأفعال المتعدّية، كقولنا: إنّه قادرٌ أن يخلقَ عالم [عالماً] آخرَ أم لا. وأمّا استيلاءُ الاختيار، فيلاحظُ أفعال [أفعالاً] إراديّةً ممكنة. والأفعالُ الاراديّةُ الممكنة قد تكون وقد لا تكون، وأفعالُ اللّهِ هي اللّهُ من جهة ذاتِها، فيجبُ أن نضعَ تمييزًا تقديريًّا بين أفعالِ اللّه الممكنةِ وبين ذاته تعالى، هربًا من القولِ إنّه تعالى ممكنُ الوجود. وهذا

التّمييزُ التقديريّ يوجدُ بين الصّفات الممكنة من جهةِ التّضايفِ، أعني من جهةِ أنّها مضافةٌ إلى فعلٍ مَتعدٍّ، وبين الذّاتِ الالهيّة، أعني بين ذاتِ الصّفاتِ الممكنة نفسِها، لأنّ ذاتَ الصّفاتِ الممكنةِ هي عينُ الذّاتِ الالهيّة؛ وهذه الاشياءُ هي غامضةُ المعنى، ويجبُ الاعتقادُ بها أكثرَ من التّفتيش عليها. ولهذا، قال العلماءُ إنّ الصّعوبةَ الموجودةَ في تفسيرِ الصّفات الممكنةِ بالنّسبة إلى الذّاتِ الالهيّة، وهي مثلُ الصعوبةِ الموجودةِ في تفسيرِ الثّالوث الأقدس.

الفصلُ الخامسَ عشرَ
في تمييزِ الصّفاتِ الممكنةِ عن الصّفاتِ الواجبة

نقولُ: إنّ الصّفاتِ الممكنةَ تتميّزُ تمييزًا تقديريًّا عن الصّفات الواجبة؛ **وبيانُه** أنّ الصّفاتِ الممكنةَ إمّا أن تؤخذَ من جهةِ ذاتِها، أو من جهةِ التّضايفِ والتّسمية. فإذا أُخذتْ من جهة ذاتها، لا تمتازُ عن الذّات الالهيّة أصلاً، لأنّ ذاتَ الخالق مثلاً هو [هي] اللاهوت، وذاتَ المعاينِ للأفكار البشريّة هي الطّبيعة الالهيّة. وأمّا إذا أُخذتْ من جهةِ التّضايف، أعني بما أنّها مضافةٌ إلى فعلٍ متعدٍّ في زمان ومكان، فتمتازُ عن الذّات الالهيّة تمييزًا تقديريًّا، لكونِها، بهذا المعنى، هي ممكنةٌ وزائلة، ما لا يُطلقُ على الذّات الالهيّة. وقد قيل إنّ الصّفاتِ المطلقةَ الواجبةَ هي واحدٌ مع الذّاتِ الالهيّة، وحدانيّةً خائبةً عن تمييزٍ حقيقيٍّ وناجيةً عن تمييزٍ تقديريٍّ. إذن، الصّفاتُ الممكنةُ، بما أنّها ممتازةٌ عن الذّات الالهيّة تمييزًا تقديريًّا، فهي ممتازةٌ عن الصّفاتِ المطلقةِ الواجبةِ تمييزًا تقديريًّا أيضًا، لكونِ إذا امتاز ١ عن ٢ تمييزًا تقديريًّا، وكان ٢ واحدًا مع ٣ وحدانيّةً خائبةً عن التّمييزِ الحقيقيّ والتقديريّ، فيجب أنّ ١ يمتازُ عن ٣ تمييزًا تقديريًّا أيضًا.

الفصلُ السّادسَ عشرَ
في تمييزِ الصّفاتِ الممكنةِ عن الأقانيمِ الالهيّة

نقولُ: إنّ الصّفاتِ الممكنةَ تتميّزُ تمييزًا تقديريًّا عن الأقانيم الالهيّة. **وبيانُه** أنّ الصّفاتِ الممكنةَ هي منسوبةٌ إلى اللاهوت، وتمتازُ عنه تمييزًا تقديريًّا كما مرّ. والأقانيمُ تتميّزُ عن اللاهوت تمييزًا تقديريًّا كما مرّ أيضًا. إذن، الصّفاتُ الممكنةُ تتميّزُ عن الأقانيم. **دليلٌ آخرُ**: ذاتُ الصّفاتِ الممكنةِ هي عينُ الذّاتِ الالهيّة. وذاتُ الأقانيمِ هي نفسُ الذّاتِ الالهيّةِ أيضًا. فتبقّى أنّ الصّفاتِ الممكنةَ، كما تمتازُ تمييزًا تقديريًّا عن الطّبيعة الالهيّة من جهةِ التّضايفِ والتّسمية، هكذا تمتازُ عن الأقانيمِ من هذا الوجه.

الفصلُ السّابعَ عشرَ
في تمييزِ الصّفاتِ الممكنةِ عن الصّفاتِ الاضافيّة

[illegible]

نقولُ: إنّ الصّفاتِ الممكنةَ تتميّزُ عن الصّفاتِ الاضافيّة تمييزًا تقديريًّا. وبيانُه أنّ الصّفاتِ الممكنةَ تتميّزُ عن الأقانيمِ تمييزًا تقديريًّا كما مرّ. وقد قيل إنّ الصّفاتِ الاضافيّةَ هي واحدٌ مع الأقانيم، وحدانيّةً خائبةً عن تمييزٍ حقيقيٍّ وتقديريّ. إذن، الصّفاتُ الممكنةُ تتميّزُ عن الصّفاتِ الاضافيّة تمييزًا تقديريًّا.

الفصلُ الثّامنَ عشرَ
في تمييزِ الصّفاتِ الممكنةِ بعضُها عن بعض

قال بعضُ العلماء: إنّ الصّفاتِ الممكنةَ لا تمتازُ بعضُها عن بعض تمييزًا تقديريًّا، ولكنْ عقليًّا فقط، لأنّ اللّه يريدُ كلَّ ما يريدُه ويكرهُ جميعَ ما يكرهُه بفعلٍ واحدٍ بسيطٍ خائبٍ عن تمييزٍ حقيقيٍّ وتقديريّ. وأمّا نحن فنقولُ: إنّ الصّفاتِ الممكنةَ لا تمتازُ بعضُها عن بعض من جهةِ الذّات أصلاً، لكون ذاتِها هي الذّاتُ الالهيّةُ كما مرّ. والذّاتُ الالهيّةُ هي واحدةٌ بسيطةٌ خائبةٌ عن كلِّ تمييز. وأمّا من جهةِ التّضايفِ والتّسمية، فتمتازُ بعضُها عن بعض تمييزًا تقديريًّا، لكونِ، خلوًا عن فعلِ العقل، يحبُّ اللّهُ الأخيارَ ويُبغِضُ الأشرارَ بأفعالٍ ممتازةٍ بعضُها عن بعض من جهةِ التّضايفِ والتّسمية؛ وخلوًا عن التّوهّم، يسامحُ البشرَ بافتعالِ الخطيئة، مع أنّه لا يحبُّها بل يكرهُها؛ وخلوًا عن التّعقّل، معاينةُ الأفكارِ البشريّة تمتازُ من جهة التّضايفِ عن إبداعِ العالم. دليلٌ آخرُ: الصّفاتُ الممكنةُ هي أفعالُ العقلِ والارادةِ الالهيّةِ الممكنة. وأفعالُ العقلِ، إذا تناسبتْ بعضُها مع بعض، فتمتازُ بعضُها عن بعض تمييزًا تقديريًّا، لكونِ معرفةِ الأمورِ الشّرطيّةِ الواقعةِ تحت اختيارِ البشر تمتازُ في اللّهِ عن معرفةِ الأشياءِ الواقعةِ تحت الاختيارِ الالهيّ. وإذا تناسبتْ أفعالُ الارادةِ بعضُها مع بعض، فتمتازُ بعضُها عن بعض تمييزًا تقديريًّا، لكونِ فعلِ إعطاء الثّواب لزيد يمتازُ عن فعلِ إعطاءِ العقابِ لسمعان. وإذا تناسبتْ أفعالُ العقل مع أفعال الارادة، فتتميّزُ بعضُها عن بعض تمييزًا تقديريًّا، لكونِ مسامحةِ افتعالِ الخطأ ليست بمعاينةِ ذلك، إذِ المعاينةُ تتقارنُ مع افتعالِ الخطأ اقترانًا واجبًا بخلافِ المسامحة.

[illegible]

ܐܠܡܩܐܠܗ ܐܠܬܐܢܝܗ

ܦܝ ܬܘܚܝܕ ܐܠܠܗ

[illegible]

(انسخه قبل الفصل الرّابع، المقالة الرّابعة)[٢٢]

المقالةُ الرّابعةُ
في توحيدِ الله

قد مرّ في الصّفات عمومًا، فيجبُ التبصّرُ فيها خصوصًا، وأوّلاً في توحيدِ الله.

الفصلُ الأوّلُ
في الواحد

الواحدُ هو الذي لا يَنقسمُ إلى ذواتٍ كثيرة، كإنسانٍ واحد لا يتجزّى [يتجزّأ] إلى أناسٍ كثيرين. ومعنى ذلك أنّ الواحدَ لا ينقسمُ إلى كلٍّ فوقَ واحدٍ، وإنِ انقسمَ إلى أجزاءَ كثيرةٍ، كإنسان واحدٍ، وإنِ انقسمَ إلى نفسٍ وجسد فلا يتجزّأُ إلى أناسٍ

٢٢- هذه الحاشية الموجودة في أعلى الصفحة تشير إلى ضرورة نسخ الفصلين الثّاني والثّالث (الموجودين على الصّفحة المقابلة المخطوطة) بعد الفصل الأوّل، وقبل الفصل الرّابع. ولهذه الضرورة الطّباعيّة أضفنا صفحة بيضاء في سياق صفحات المخطوط ونقلنا هذين الفصلَين طباعيًّا إلى الصّفحة المقابلة لها.

كثيرين.

والواحدُ قسمان: **الأوّلُ** واحدٌ بالعقل، أي واحدٌ كلّيٌّ، وهو ما يُطلقُ على كثيرين، كقولنا: انسانٌ، فإنّه واحدٌ مقولٌ على زيد ويوحنّا، وهو خمسةُ أصنافٍ: واحدٌ بالجنسِ كالانسان والفرس بالقياس إلى الحيوان، وواحدٌ بالفصل كزيد ويوحنّا بالنّسبة إلى النّاطق، وواحدٌ بالنّوع كزيد ويوحنّا بالنّسبة إلى الحيوان النّاطق، وواحدٌ بالخاصّة كزيد ويوحنّا بالنّسبة إلى الضّاحك، وواحدٌ بالعَرَض كزيد ويوحنّا بالنّسبة إلى الأبيض؛ والمتقابلُ للواحدِ الكلّيِّ هو الواحدُ المفردُ الشّخصيُّ، كقولنا: زيد.

الثّاني واحدٌ بالوجودِ والعدد، وهو قسمان: **الأوّل** واحدٌ بسيطٌ، وهو الذي لا أجزاءَ له كالملاك والنّفس النّاطقة. **الثّاني** واحدٌ مؤلّفٌ، وهو الذي له أجزاءُ، ويَنقسمُ إلى قسمين: **الأوّلُ** واحدٌ بالاتّحاد، وهو الذي يتألّف عن أجزاءَ متّحدةٍ كالانسان، فإنّه يتألّفُ عن نفسٍ وجسد. **الثّاني** واحدٌ بالعَرَض، وهو الذي يتألّف عن أجزاءَ غيرِ متّحدةٍ كالعسكر، فإنّه مؤلّفٌ عن أناس كثيرين غير متّحدين. وقد يُسمّى الأوّلُ واحد [واحداً] بالاتّحاد الجوهريّ، والثّاني واحد [واحداً] بالاتّحاد العَرَضيّ.

والواحدُ بالعدد هو صنفان: **الأوّل** واحدٌ بالذّاتِ والطّبيعةِ والماهيّة، كطبيعة زيد هي واحدة. **الثّاني** واحدٌ بالأقنومِ والشّخصِ والوجهِ، كأقنومِ زيد هو واحدٌ. وإنْ سألتَ: هلِ الواحدُ يمتازُ عن الشّيءِ، فأجبتُك: لا، لكونِ الشّيءِ، بالحالة الذي هو شيءٌ، هو واحدٌ أيضًا. وإنْ قلتَ: إنّ الواحدَ يَزيدُ شيئًا على الشّيء، فأجبتُك: إنّه لا يَزيدُ شيئًا على الشّيء بالذّات، وإنْ زاد عليه شيئًا باللفظ. وإنْ قلتَ: إنّ الواحدَ يَزيدُ شيئًا على الشيء بالذّات، فأجبتُك بمنعِ ذلك، لكونِ الشّيءِ، إذا كان واحدًا بشيءٍ مُزادٍ عليه، فكان ذلك الشيءُ المزادُ واحدًا بشيءٍ آخرَ مزادٍ، وذاك الآخرُ كان واحدًا بشيءٍ آخرَ، وهكذا إلى ما لا نهايةَ؛ وهذا مُحالٌ.

وإنْ أجبتَ: إنّ الواحدَ المزادَ على الشّيءِ هو واحدٌ بذاته لا بغيره، كالتّمكّنِ في المكان هو متمكّنٌ فيه بذاته، فأجبتُك: كما هو الواحدُ واحدًا بذاته، هكذا الشّيءُ هو واحدٌ بذاته، وإنْ قلتَ: لو كان الشّيءُ واحدًا بذاته، لكان الواحدُ والشّيءُ شيئًا واحدًا. ولكنّ التّاليَ مُحالٌ، لأنّه لا يجوزُ أن نقولَ: شيءٌ شيءٌ كما يجوزُ أن نقولَ شيءٌ واحد، إذن المقدّمُ مُحالٌ، فأجبتُك: الشّيءُ يَختلفُ عنِ الواحدِ باللفظ والتّصوّر، وإنْ ما اختلف عنه بالذّات، ولهذا لا يجوزُ أن نقولَ: شيءٌ شيء، وإنْ كان جوازًا القولُ شيءٌ واحد.

(انسخ هنا الفصل الثّاني والثّالث الموضوع قبل المقالة الرّابعة)[٢٣].

٢٣- حاشيةٌ موجودةٌ عموديًا في أسفلِ الهامشِ الأيسر.

أضيفت هذه الصفحة البيضاء لضرورات طباعية

٤٣ متكرر

الفصلُ الثّاني
هل توحيدُ اللّهِ معروفٌ بالذّات

نقولُ إنّ توحيدَ اللّه ليس معروفًا بالذّات عند الجهلاء، لكونِ وُجدَتْ وقد توجدُ صابئةٌ وثنيّون يعبدون آلهةً كثيرين. وإنْ قلتَ: الجهلاءُ من المسيحيين واليهود وما أشبهَ يعتقدون بتوحيدِ اللّه، فأجبتُك: إنّ اعتقادَهم بتوحيدِ اللّه ليس هو من الذّاتِ، ولكنْ تسليمًا من الأنبياء والعلماء. وإنْ قلتَ: معرفةُ اللّه هي مغروسةٌ في كافّةِ النّاس طبيعيًّا، واللّه هو واحدٌ؛ إذن، معرفةُ توحيدِ اللّه هي مغروسةٌ في الجميع طبيعيًّا، فأجبتُك: معرفةُ اللّهِ هي مغروسةٌ في الجميع عمومًا، وليس خصوصًا، كمعرفةِ الآتي ليست معرفةَ زيد، وإنْ كان الآتي زيدًا، وذلك أنّه لا يُنتجُ أنّ ماهيّةَ الشّيءِ معروفةٌ من أنّه معروفٌ وجودُه. وأمّا العلماءُ الأذكياءُ فمعروفٌ عندهم بالذّات توحيدُ الذّاتِ الالهيّة بعد درسٍ بليغ، وذلك أنّهم بعد درسٍ بالغٍ يعتقدون بهذه القضيّة أنّ اللّهَ واحدٌ هو، بتصوّرِ طرفيها. وإنْ قلتَ: قد وُجدتْ علماءُ من الحنفاء لم يعتقدوا بتوحيدِ اللّه، فأجبتُك: سببُ كفرِهم كان سوءَ عيشتِهم، كقول مار بطرس الرّسول، ردًّا على سيمون السّاحر في كتاب مار قليموس بابا رومية: إنّ المعرفةَ في وجودِ اللّه وتوحيدِه وماهيّتِه، يجبُ أن يتقدّمَ عليها صلاحُ العيشة، لأنّ الشّهوةَ تجتذبُ العقلَ إلى الباطل، ولم تَدعْه يتبصّرُ في الالهيّات.

(انسخه قبل الفصل الرّابع)[٢٤]

الفصلُ الثّالثُ
هل توحيدُ اللّهِ مُتبرهَنٌ

نقول: إنّ توحيدَ اللّه مُتبرهنٌ على أنواع: **الأوّلُ** من الكتب المقدّسة، **الثّاني** من اعتقاد المؤمنين المسيحيّين، **الثّالث** من كتب الآباء والمعلّمين، **الرّابعُ** من ذاتِه وخواصّه وصفاتِه ومن الأسماءِ المنعكسة عليه، **الخامس** من مصنوعاته المعلومة لنا. وإنْ قلتَ: إنّ توحيدَ اللّه هو اعتقادُ إيمانٍ، واعتقادُ الايمانِ ليس بقابلٍ تبرهن [تبرهناً]، فأجبتُك: التّبرهنُ لا ينافي اعتقادَ الايمان كما مرّ في الفصل الخامس من المقالة الأولى.

الفصلُ الرّابعُ
في بيانِ توحيدِ اللّه

إنّ البرهانَ على أنّ اللّهَ هو إلهٌ

٢٤- هذه الحاشيةُ مكتوبةٌ عَموديًا في أسفلِ الهامش الأيمن.

واحدٌ بالعدد بالطّبيعة والذّات، وليس آلهةً كثيرين، فلن يَشكَّ فيهِ من اقتبل الكتُبَ الالهيّة. وبيانُ ذلك أنّ ربَّنا قد قال في ابتداء كتابِ افتراضِ شريعتِه: أنا الرّبُّ إلَهُك الذي أخرجتُك من أرضِ مصرَ، فلا يكونُ لك آلهةٌ آخرون سواي. وقال في الاصحاحِ الرّابع من تثنية الاشتراع: إنّ الرّبَّ هو اللّهُ، وليس غيرَه. فاعلمِ اليومَ واقبلْ بقلبك أنّ الرّبَّ هو اللّهُ في السّماءِ من فوق، وعلى الأرضِ من تحت، وليس غيرَه. وفي الاصحاح السّادس: يا اسرائيل اسمعْ، الرّبُّ إلَهُك واحدٌ هو. وفي الاصحاح الثّاني والثّلاثين: أنظروا إنّي أنا وحدي، وليس إلهٌ آخرُ غيري. وفي المزمور السّابع عشر: مَن إلهٌ غيرُ الرّبِّ أو مَن إلهٌ سوى إلهنا. وفي المزمور الثّاني والثّمانين: أنتَ وحدَك العالي على كلّ الأرض. وفي المزمور الخامس وثمانين [والثّمانين][٢٥]: لأنّك عظيمًا [عظيمٌ] أنت وصانعُ العجائب، أنتَ يا اللّهُ وحدَك. وفي الاصحاح الثّاني من سفر صامويل [صموئيل] الأوّل: فإنّه ليس قدّوسًا مثلُ الرّبّ، ولا أحدٌ غيرُك، ولا عزيزٌ مثلُ إلهنا. وفي الاصحاح الثّاني عشر من حكمة سليمان: ليس إلهٌ سواكَ، فتهتمّ في الكلّ. وفي الاصحاح الأوّل من حكمة يشوع بن سيراخ: واحدٌ هو العالي الخالقُ المتسلّطُ على الجميع. وفي الاصحاح الثّالث والأربعين من نبوءة أشعيا: لن يوجدَ إلهٌ سواي، لم يوجدْ إلهٌ قبلي، ولا يكونُ إلهٌ بعدي. وفي الاصحاح الرّابع والأربعين: أنا الأوّلُ وأنا الآخرُ، وليس إلهٌ غيري. وفي الاصحاح الخامس والأربعين: أنا هو الرّبُّ وليس غيري، ليس دوني إلهًا [إلهٌ]. وقد قال ربُّنا، لذكرِه السّجود، في الاصحاح السّابع عشر من إنجيل يوحنّا: هذه هي الحياةُ الدهريّةُ أن يعرفوك الالهَ وحدَك. وفي الاصحاح الثّاني عشر من بشارة مرقوس [مرقس][٢٦]: إنّ أوّلَ كلّ الوصايا، اسمعْ يا اسرائيلُ: الرّبُّ إلهُك إلهٌ واحدٌ هو. وفي الاصحاح الرّابع من إنجيل لوقا: مكتوبٌ: للرّبّ إلهِك تَسجدُ، وإيّاه وحدَه تَعبدُ. وفي الاصحاح الثّامن من الرسالة الأولى إلى أهل قورنثية: إنّه لا إلهَ غيرُ الالهِ الواحد. وفي الاصحاح الرّابع من الرسالة إلى أهل غلاطيا: اللّهُ واحدٌ هو. وفي الاصحاح الثّاني من الرسالة الثّانية إلى طيموتاوس: اللّهُ هو واحدٌ، والوسيطُ بين اللّهِ والنّاس واحدٌ: انسانٌ يسوعَ المسيح. وإنْ قلتَ: اللّهُ هو واحدٌ بالنّوع وليس بالعدد، فأجبتُك بنفيِ ذلك، كقول مار أوغوسطينوس في الكتاب الثّاني ردًّا على مكسيمينوس: إنّ اللّهَ ليس واحد [واحداً] بالنّوع، ولكنْ بالعدد، كما يَبانُ من الكتبِ الالهيّة، لأنّ قولَه: أنا وحدي وليس إلهٌ آخرُ سواي، يدلُّ أنّ اللّهَ واحدٌ بالعدد، لأنّ الذي هو واحدٌ بالنّوع فهو أفرادٌ كثيرة، والأفرادُ الكثيرةُ لا يُقالُ عليها إنّها واحدةٌ بالمفرد.

٢٥- تصحيحُ ما بعدَها وفي مثلِ موقعِها مباشرةً.

٢٦- سنثبتها كذلك حيث ترد.

وإنْ قلتَ: الآبُ والابنُ هما أقنومان، وقد قيل عنهما: أنا والآبُ نحن، فأجبتُكَ: الآبُ والابن هما واحدٌ اثنان من جهة الأقنوم، وهما واحدٌ من جهة الطّبيعة والذّات الالهيّة. وإنْ قلتَ: قد يوجدُ في الكتب المقدّسة، اسمُ اللّه بالجمع، كقولنا في [×] المزمور الثّاني والثمانين: أنا قلتُ إنّكم آلهة. وفي الاصحاح الثّامن من الرسالة الثّانية إلى أهل قورنثية: إنّهم آلهةٌ كثيرةٌ وأربابٌ كثيرة. وفي الاصحاح الثّاني والعشرين من سفر الخروج: لا تَسبَّ الآلهة. وفي الاصحاح العاشر من تثنية الاشتراع: من أجل أنّ الرّبَّ إلهَكم هو إلهُ الآلهة وربُّ الأرباب، إذن توجدُ آلهةٌ كثيرة، فأجبتُك: لا يوجدُ سوى إلهٍ واحدٍ حقيقيٌّ. وأمّا الذي يُسمّى إلهًا في الكتب المقدّسة سوى الاله الحقيقي، فيسمّى إلهًا باستعارة، أعني: على رأي الحنفاءِ الذين كانوا يعبدونه. وأمّا قولُه: أنا قلتُ إنّكم آلهةٌ، فيدلُّ على القدّيسين الأبرار الذين يُوصفون بهذا الاسم من أجل طهارتهم وتقرّبهم إلى اللّه. وأمّا قولُه: إنّهم آلهةٌ كثيرين [كثيرون] وأربابٌ كثيرين [كثيرون]، فلا يشيرُ به إلاّ على رأي الحنفاء. ولذلك يتبع قائلاً: فأمّا لنا إلهٌ واحد. وقولُه: لا تَسبَّ الآلهةَ، فمعناه لا تَشتمِ القضاةَ والسلاطين، ولذلك، يُقالُ في النّصّ العربيّ: لا تَسبَّ القضاة. وقولُه: إنّ اللّهَ هو إلهُ الآلهة وربُّ الأرباب، لا يعني به أنْ توجدَ آلهةٌ وأربابٌ سوى اللّه. ولكنْ، إنّ إلهَنا هو أعظمُ من كافّةِ الأشياءِ المظنونة من الحنفاء أنّها آلهة. وإنْ قلتَ: قد يوجدُ في الكتب المقدّسة خطابُ اللّه بالجمع، كقولنا في الاصحاح الثّالث من سفر الخليقة: وقال الرّبُّ هوذا آدمُ قد صار كأحدٍ منّا يعرفُ الخيرَ والشرّ. وفي الاصحاح الحاديعشر [الحادي عشر][٢٧]: وقال اللّهُ تعالوا نَنزلْ ونُبلبلْ هناك لسانَهم، أي لسانَ النّاس لكي لا يسمعَ كلُّ واحدٍ منهم صوتَ صاحبه، إذن توجدُ آلهةٌ كثيرة، فأجبتُك: لا يُنتجُ عن ذلك تعدّدُ اللاهوت، ولكنْ تعدّدُ الأقانيمِ الالهيّة. ولذلك، يقولُ الكتابُ بالمفرد: قال الرّبُّ ولم يقلْ قالوا [قال] الأرباب، لأنّ الطبيعةَ والذّاتَ والرّبوبيّةَ واللاهوت هو [هي] واحد. ويقول بالجمع: قد صار آدمُ كأحدٍ منّا، وتعالوا ننزلْ [و] نبلبلْ لسانَهم دالاًّ على تعدّدِ الأقانيم الالهيّة، لأنّ الأقانيمَ هي ثلاثة.

وأمّا الذين لا يُطيعون الكتابَ الالهيّ [ف] يتبيّن لهم توحيدُ اللّه بستّة أضرب. **فالضّربُ الأوّلُ** يؤخذُ عن الكمال الالهيّ، لكونِ اللّه هو كاملٌ غايةً، أعني: يحوي كافّةَ الخيراتِ والكمالات الناجية عن نقص. فلو كانت موجودةً آلهةٌ كثيرين [كثيرون] لامتازت بعضُها عن بعض

٢٧- سنثبتها كذلك حيث ترد.

[illegible]

بشيءٍ من التمييز، أعني: إمّا بتمييز نوعيٍّ، وإمّا بتمييزٍ عدديٍّ. والذي يمتازُ بشيء من التّمييز، إمّا أن يمتازَ عن غيره من جهة النّقص كما يمتازُ الفرسُ عن الانسان، وإمّا يمتازُ عنه من جهةِ الكمال كما يمتازُ الانسانُ عن الفرس، وإمّا يمتازُ عنه من جهةِ عدمٍ وجودِ كمالٍ واحد عدديٍّ فيهما كما يمتازُ زيد عن يوحنّا لكونِ نفسِ الكمال الموجودِ في زيد لا يوجدُ في يوحنّا. والأمرُ ظاهرٌ: إنّا لو فرضنا وجودَ آلهةٍ كثيرين، إمّا أن تمتازَ بعضُها عن بعض بالنّقص، وهو محالٌ لكونِ اللّهِ من شأنِه أن يكونَ ناجيًا عن كلّ نقص؛ وإمّا أن يمتازوا بعضُهم عن بعض من جهةِ الكمال النّوعيّ والعدديّ، وهو محالٌ أيضًا، لأنّ اللّهَ له أن يحويَ كافّةَ الكمالات. فلو وُجد في أحدهم كمالٌ ما لا يوجدُ في الآخرِ لما كان أحدُهم إلهًا. إذن، يمتنعُ وجودُ آلهةٍ كثيرين. قياسٌ آخرُ: اللّهُ هو جوهرٌ حاوٍ لكافّة الكمالاتِ النّاجيةِ عن نقص، ولكنّ التّوحيدَ هو من أعظم الكمالات. ولهذا، الأشياءُ الوحيدةُ ثمنُها عند النّاس عالٍ جدًّا، إذن اللّهُ واحدٌ.

الضّربُ الثاني يؤخذُ عن بساطة اللّه، لأنّ اللّهَ هو بسيطٌ جدًّا ولا يوجدُ فيه تركيبٌ أصلاً كما سيأتي، وفيه تعالى لا يوجدُ تمييزٌ بين اللاهوت وبين هذا اللاهوت، إذن اللّهُ واحدٌ، لكونِ يمتنعُ تعدّدُ الشخصيّات، أعني: هذا وذاك. وبيانُه أنّ الانسانَ، مثلاً، يتعدّدُ إلى أناسٍ كثيرين، لأنْ يوجدُ تمييزٌ بين الانسانِ وبين هذا الانسان، ولذلك من حيثُ أنّ زيد انسانًا [انسانٌ] فيشترك لكثيرين، وأمّا من حيثُ أنّه هذا الانسانُ فلا يشتركُ لغيره. إذن، من حيثُ أنّ اللاهوتَ هو هذا اللاهوتُ يمتنعُ أن يتعدّد. وإنْ قلتَ: يمتازُ اللاهوتُ عن هذا اللاهوت، كما يمتازُ النّاسوتُ عن هذا النّاسوت، فأجبتُك بمنعِ ذلك، لأنّ اللاهوتَ، بما أنّه كاملٌ غايةً، يمتنعُ أن تمتازَ فيه الطّبيعةُ عن الشّخصيّات.

الضّربُ الثّالثُ يؤخذُ عن عدمِ احتياجِ اللّه، لأنّ اللّهَ هو حاوٍ كلَّ خيرٍ ولا يحتاجُ إلى شيءٍ أصلاً. فإذا كانت موجودةً آلهةٌ كثيرين [كثيرون]، إمّا أن يحتاجَ أحدُهم إلى الآخرِ أم لا. فإنِ احتاجَ أحدُهم إلى الآخر، لما كان أحدُهم كاملاً بذاته، وبالمتابعة لما كان إلهًا، وإن لم يحتاج [يحتج] أحدُهم إلى الآخر لما كان وجودُ أحدِهم لازم [لازماً] إلى وجودِ الآخر، وبالالتزام: لَكانَ وجودُهم باطلاً، وذلك خلافًا لتصوّر اللّه. إذن، يمتنعُ وجودُ آلهةٍ كثيرين. قياسٌ آخرُ: يكفي وجودُ إله واحد، لأنّ اللّهَ كاملٌ غايةً، وبالمتابعة: إلهٌ واحدٌ يقدرُ على ما تقدرُ عليه آلهةٌ كثيرين [كثيرون]. إذن، وجودُ آلهةٍ كثيرين هو باطلٌ. وإنْ قلتَ: إنّ الأقانيمَ الالهيّةَ هي ثلاثةٌ، مع أنّ كلَّ واحدٍ منهم هو كاملٌ غايةً

[illegible]

[illegible]

ولا يحتاجُ إلى غيره، فأجبتُك: كمالُ الأقانيمِ الالهيّة وذاتُها وطبيعتُها وجوهرُها وعدمُ احتياجِها هو واحدٌ بالعدد، لكونِ كمالِ الأقانيمِ هو من جهةِ اللاهوت أي الذّات الالهيّةِ، وليس من جهةِ الأقانيم. وإنْ قلتَ: إذن الأقانيمُ هي ناقصة، فأجبتُك بمنع ذلك، لأنّها واحدٌ مع الطّبيعة الالهيّة، ولا تتميّزُ عنها إلاّ تقديريًّا. وإنْ قلتَ: الأقانيمُ من جهةِ الأقانيم ليست بكاملة، فأجبتُك: كما يمتنعُ أن يتجرّدَ الشّيءُ عن ذاته، هكذا يمتنعُ أن تتجرّدَ الأقانيمُ عن الذّات الالهيّة. جوابٌ آخرُ: إذا تجرّدتْ، بالعقل، الأقانيمُ عن الذّات الالهيّة، لما كانت أقانيمَ الهيّةً، ولكنْ لكانت لا شيء، مثلما هو الانسانُ لا شيءَ إذا تجرّد بالعقل عن ذاته، أي عن الحيوان النّاطق.

الضّربُ الرّابعُ: يؤخذُ عن الارادةِ الالهيّة وعن التّولّي على الذّات، لكون اللّهِ هو مستولٍ على ذاته بالنّسبة إلى الأفعال المتعدّية. فلو كانت آلهةٌ كثيرين [كثيرون] لأمكن أنّ أحدَهم يريدُ ما لا يريدُه الآخرُ، فتحصلُ خصوماتٌ بينهم ما لا يَليقُ باللاهوت. وإنْ قلتَ: إنّهم يتطابقون بالارادة، فأجبتُك: إنّ المطابقةَ تقتضي أنّ أحدَهم يخضعُ للآخر كما كانتِ الارادةُ الانسانيّة في السيّد المسيح خاضعةً للارادة الالهيّة. جوابٌ آخرُ: مطابقتُهم لم تكنْ بالذّات، ولكنْ بالعَرَض، لأنّه ممكنٌ دائمًا أنّ أحدَهم لا يطابقُ الآخرَ. وإنْ قلتَ: كيف لا تحصلُ خصوماتٌ بين الآب والابن والرّوح القدس، مع أنّهم ثلاثةٌ، فأجبتُك: لأنّ إرادتَهم هي واحدةٌ بالعدد، كما إرادةُ زيدٍ هي واحدةٌ.

الضّربُ الخامسُ: يؤخذُ عن المبدأ الأوّل والنّهايةِ الأخرويّة للمخلوقات، لأنّه يمتنعُ أن يكونَ للعالمِ خالقٌ واحدٌ فأكثرُ، ويمتنعُ أنّه يترتّبُ إلى نهايةٍ واحدة فأكثر. وبيانُ الأوّل: إمّا أن يكفيَ إلهٌ واحد لابداع العالم، أم لا. فإنْ كان إلهٌ واحد كافيًا فباقي الآلهة باطلون، وإنْ لم يكنْ أحدُهم كافيًا دونَ الآخرِ لم يكن أحدُهم إلهًا. إذن، يجبُ أن يكونَ الخالقُ والمبدأُ الأوّلُ واحدًا. وإنْ قلتَ: إنّهم مقترنين [مقترنون] بعضُهم مع بعضٍ اقترانًا ضروريًّا غيرَ منفكٍّ، فأجبتُك: إنّ ذلك يدلُّ أنّه ولا واحدٌ منهم إلهًا، لأنّ الاقترانَ الضروريّ يشيرُ أنّ أحدَهم محتاجٌ إلى الآخرِ ضرورةً، والاحتياجُ الضروريُّ ينافي الكمالَ المحضَ، وبالمتابعةِ: يناقضُ اللاهوت. وإنْ قلتَ: إنّ الأقانيمَ الثلاثة هي متقارنةٌ بعضُها مع بعضٍ اقترانًا غيرَ منفكٍّ، مع أنّ كلَّ واحدٍ منها

[illegible]

إلهٌ، فأجبتُك: لاهوتُ الأقانيم وعدمُ احتياجِهم هو واحدٌ. وبيانُ الثّاني: إمّا أن يكونَ كلُّ واحدٍ منهم نهايةً أخرويّةً للعالم كاملاً أم جزئيًّا. فإنْ كان نهايةً أخرويّةً جزئيّةً، لكان ناقصًا، وبالالتزام: لم يكنْ إلهًا. وإذا كان كلُّ واحد منهم نهايةً أخرويّةً كلّيّةً، لكان كلُّ واحدٍ منهم باطلاً، لأنْ تكفي العالمَ نهايةٌ واحدةٌ كلّيّةٌ. إذن، لا توجدُ إلاّ نهايةٌ واحدةٌ أخرويّةٌ، وهي اللهُ تعالى. وإنْ قلتَ: إنّه لا يمتنعُ وجودُ نهايتين كلّيّتين، كما مرّ في العلم الطبيعيّ، فأجبتُك بتسليم ذلك، إذا كانت كلُّ واحدةٍ منهما مرتّبةً إلى مبدأ أوّلَ واحد، كقولنا: إنّ المرءَ يستطيعُ أن يتنزّه لأجل غايتين كاملتين، أعني قصدًا لحصول العافيةِ ولقضي أشغاله، بحيثُ أنّ هاتين الغايتين تترتّبان إلى شيءٍ واحدٍ أوّلَ وهو خيرُ المرء.

وأمّا إذا كانتِ النّهايةُ الأخرويّةُ واحدةً فأكثرَ في اللاهوت، فلا تترتّبُ الواحدةُ إلى الأخرى، لكونِ اللهِ لا يترتّبُ إلى شيءٍ، والأَولى أنّ الأشياءَ تترتّبُ إليه. إذن، يمتنعُ وجودُ نهاياتٍ أخرويّةٍ متعدّدة. قياسٌ آخرُ: الانسانُ يجبُ أنّه يرتّبُ كلَّ أفعالِه إلى اللّه كاملاً، أعني: من كلّ قلبه ومن كلّ قوّته. فلو كانتْ نهاياتٌ أخرويّةٌ كثيرةٌ، أعني: لو تعدّدتِ الآلهةُ، لامتنع أن يخدمَ كلُّ واحدٍ منهم كاملاً، بل لزم أنّه يقدّمُ بعضَ الخدمة إلى واحد، وبعضَها إلى آخر، وهذا محالٌ، لأنّه مكتوبٌ: حبّ [أحببِ] الرّبَّ إلهَك من كلّ نفسك، ومن كلّ قلبك، ومن كلّ عقلك، ومن كلّ قوّتك. وماذا نقولُ لو افترضَ أحدُهم شيئًا خلافًا للآخر، لِمَن يجبُ أن نقدّمَ الطّاعةَ منهم ومَن منهم نحبُّ ونوقّر. وإنْ قلتَ: إنّه لا يصيرُ من أحدهم افتراضٌ مخالف للآخر لاتّفاقهم بعضًا، فأجبتُك: وإنْ ما صار ذلك فيمكنُ أنّه يصيرُ، لأنْ حيثُ توجدُ إرادةٌ ممتازةٌ بالعدد وغيرُ خاضعةٍ لغيرها، يمكنُ أنّها تريدُ شيئًا مخالفًا لغيرها، وقيّد بقوله: غيرُ خاضعةٍ لغيرها، لأنْ إذا كانت خاضعةً لغيرها يمكنُ أن تتّفقَ مع غيرها دائمًا، ولكنْ لا يمكنُ أن تكونَ إلهًا أصلاً، لأنّ اللّهَ لا يخضعُ لأحد.

الضّربُ السّادسُ: يؤخذُ عن سياسة العالم، لأنّ تدبيرَ واحدٍ حكيمٍ غايةً، وقادرٍ على كلّ شيء، هو أفضلُ من تدبيرِ كثيرين. وكما هو شنعٌ في الحيوانات أن يكونَ لها رأسًا [رأسٌ] فأكثر، هكذا هو شنعٌ في العالم أن يكونَ له رئيسًا واحدًا [رئيسٌ واحدٌ] فأكثر؛ فيحصلُ أنّ اللّهَ هو واحدٌ بالعدد، وحدانيّةً خائبةً عن أن يكونَ له شبيهٌ في اللاهوت، وناجيةً عن أنْ يمكنُ أن يتعدّدَ اللاهوت، وذلك أنّ الواحدَ بالعدد صنفان: الأوّلُ واحدٌ اتّفاقيٌّ، وهو الذي يكونُ واحدًا اتّفاقًا وليس من باب الضرورة، أعني: الذي يمكنُ

[illegible]

49

أن يتعدّدَ كالشّمس والقمر والعالم؛ الثّاني واحدٌ لزوميٌّ، وهو الذي يمتنعُ أن يتعدَّدَ، وذلك هو اللّهُ تعالى، لأنّه واحدٌ بالعدد، خائبٌ عن تعدّدِ موجودٍ وعن تعدّدٍ ممكن. وبيانُ ذلك أنّ اللّهَ هو واجبُ الوجود. إذن يمتنعُ أنّ اللاهوتُ يمكن أن يتعدَّدَ، لأنّ الآلهةَ الممكنَ أن يتعدّدَ اللاهوتُ إليهم ليسوا بموجودين، وبالالتزام: ولا واجبي الوجود، وبالالتزام: ولا آلهة. فَثَبُتَ من كلّ جهة أنّ اللاهوتَ هو واحدٌ بالعدد، بالذّات والطّبيعة والجوهر والوجود. وإنْ ذهبتَ بقول سيمون السّاحر، وقلتَ: إنّ الالهَ الأكبرَ هو واحدٌ، وأمّا الآلهةُ الصّغارُ فكثيرين [فكثيرون]، وهم خاضعين [خاضعون] له، فأجبتُك: إنّ اللاهوتَ هو خائبٌ من الكبر والصّغر، لأنّ اللاهوتَ هو كاملٌ غايةً، والذي هو كاملٌ غايةً يمتنعُ أن يَخضعَ لغيره وأن يكونَ أصغرَ منه. وإنِ احتججتَ بكلامِ الكتبِ المقدّسة، حيث يُقال عن اللّهِ إنّه إلهُ الآلهة وربُّ الأرباب، فأجبتُك: قولُه: إلهُ الآلهة وربُّ الأرباب، لا يدلُّ على وجودِ آلهةٍ وأربابٍ حقيقيّين سوى الالهِ الواحد، بل إنّما يدلُّ على الآلهةِ الكذبة المعبودين من الصّابئة. جوابٌ آخرُ: لفظُ آلهةٍ وأرباب لا يدلُّ على شيءٍ موجود، ولكنْ على شيءٍ مظنونٍ من النّاس.

اعتراضٌ أوّلُ قال بوجودِ آلهةٍ كثيرة، لأنّ اللّهَ هو خيرٌ محض، ومن شأنِ الخيرِ أن يتشاركَ لكثيرين، إذن من شأن اللّهِ أن يتشاركَ لآلهةٍ عديدة. **جوابٌ**: الخيرُ المحضُ له أن يتشاركَ باشتراكِ الخير، وليس باشتراك التعدّد، لكونِ الخيرِ المحض هو الذي يحوي بذاته كلَّ الخيرات. إذن، يُمتنعُ أن يتعدّدَ، لأنّه كما يمتنعُ أن توجدَ كلٌّ كثيرةٌ، بما أنّ الكلَّ هو كلٌّ واحد، هكذا يمتنعُ أن توجدَ خيراتٌ محضة كثيرة، فتَبقّى أنّ الخيرَ المحض يتشاركُ باشتراك الخير، أعني باعطاء الخير لغيره، لكونِ لا يمكنُ أن يوجدَ شيءٌ، إن لم يَقتبلْ كمالَه ووجودَه منه تعالى. **جوابٌ آخرُ**: أفعالُ اللّهِ على قسمين: لازمةٌ ومتعدّية. فاللازمة هي ما يلدُ بها الآبُ ابنًا، والآبُ والابنُ ينفخان الرّوحَ القدس. وبهذا المعنى يشاركُ الخيرُ المحض لغيره اشتراكًا غيرَ محدود، لكونِ تتعدّدِ الأقانيم، وإنْ لم تتعدّدِ الطّبيعةُ الالهيّة. والأفعالُ المتعدّيةُ هي ما يَخلقُ بها العالمَ ويدبّرُه. وبهذا المعنى يشاركُ اللّهُ خيرَه للخلائق، لأنّه يعطيها كمالَها وخيرَها.

اعتراضٌ ثانٍ: كلُّ معلولٍ يرتدّ إلى علّةٍ أولى موجودةٍ من ذاتها، وليس من غيرها، كقولنا: النّاسُ ترتدّ إلى إنسانٍ أوّلَ واجبِ الوجود، والحيواناتُ إلى حيوانٍ أوّلَ موجودٍ من ذاته، إذن توجدُ آلهةٌ كثيرين [كثيرون] على عددِ أنواع الخلائق. **جواب**: كلُّ المعلولاتِ ترتدُّ إلى علّةٍ أولى واحدة، وهي علّةُ سائرِ الموجودات، ولا يَلزمُ أنّ كلَّ نوعٍ ينتهي إلى[٢٨] علّةٍ واجبةِ الوجود، لكون علّةٍ واحدة تكفي إلى إبراز معلولاتٍ مختلفة بالنّوع، كما يكفي إنسانٌ واحد إلى الكتابة والقراءة والنّحت والتّصوير معًا.

اعتراضٌ ثالثٌ قال بوجود إلهَين: أحدُهما صالحٌ والآخرُ طالح، لأنّها تُوجدُ في العالم خيورٌ وشرور، وكلُّ موجودٍ يرتدُّ إلى مُوْجِدٍ، أمّا الخيورُ فلا ترتدّ إلى إلهٍ شرّير، ولا الشّرورُ ترتدُّ إلى إلهٍ صالح. إذن، يوجدُ إلهٌ صالح ترتدُّ إليه الصّالحاتُ، ويوجدُ إلهٌ آخرُ طالحٌ ترتدّ إليه الطّالحاتُ، وهي بدعةُ المانينيّين. **جوابٌ**: قد قيل اللّهُ هو خيرٌ محض؛ إذن، حيثُ لا يوجدُ خيرٌ فلا يوجدُ اللّه. إذن يمتنعُ وجودُ إلهٍ طالح. وبيانُه أنّ الالهَ الطّالح يجبُ أنّه لا يحوي ولا خير، كما الالهُ الصّالحُ يحوي كلَّ خير. هذا يدلُّ أنّه لا يوجدُ إلهٌ طالح، لوجهين: أحدُهما، لأنّ الوجودَ هو خيرٌ وصلاح، إذن يمتنعُ أن يوجدَ إلهٌ طالح؛ والثّاني أنّ الخلائقَ الصّالحة لكانت أكملَ من الالهِ الطّالح، لكونها تحوي، كمالاً، ما لا يحويه إلهُ الشرّ. وأمّا قولُه: إنّ الشّرورَ لا تَرتدُّ إلى الالهِ الصّالح، فجوابُه أنّ الشّرورَ على قسمين: طبيعيّة وأدبيّة. فالشّرورُ الطبيعيّة هي النُّقصاناتُ الموجودةُ في الخلائق طبيعيًّا كالمرض والغمّ والفساد وما أشبه. وهذه الشّرورُ من حيثُ أنّها تحوي شيئًا من الخير ترتدُّ إلى اللّه، ومن حيث أنّها تحوي نقصًا ترتدُّ إلى ذاتها، أعني إلى عدم اشتراكها للخيرِ الأعظم. وأمّا الشّرورُ الأدبيّة فهي الأفعالُ الاراديّةُ المخطئة، أي المخالفةُ للوصايا الالهيّة كالقتل والسّرقة والكذب وما شاكل ذلك. وهذه الشّرورُ أيضًا، من حيثُ أنّها أفعالٌ طبيعيّة، ترتدّ إلى اللّهِ المسامحِ بوجودِها ليَنتجَ عنها خيرًا [خيرٌ]؛ ومن حيثُ أنّها مخطئةٌ، أي مخالفةٌ للأمر الالهيّ، فترتدّ إلى الارادة البشريّة المستولية على ذاتها، لكونِ اللّهِ جعل الانسانَ معتوقًا

٢٨- في النصّ الكرشونيّ وردت كلمة "في"، ولكنْ فوقها، ومن دون شطب الكلمة الكرشونيّة، كُتب بالعربيّة كلمة "إلى".

المقالة الخامسة

في صفات الله

ليحفظَ وصاياه، أم يتعدّى عليها كإرادته.

اعتراضٌ رابعٌ قال بوجودِ شيئين واجبَي الوجود، أي: اللّه والمادّة الأولى، لكونِ كما كلُّ معلولٍ يَصدرُ عن علّةٍ فعّالة، هكذا كلُّ مصنوعٍ يُصنعُ عن علّةٍ ماديّة لامتناعِ وجودِ شيءٍ عن لا شيء. إذن، كما ترتدُّ المصنوعاتُ إلى صانعٍ أوّلَ، أي اللّه تعالى، هكذا يجبُ أن ترتدَّ إلى مصنوعٍ منه أوّلَ، أعني المادّةَ الأولى.

جواب: إنّ المادّةَ الأولى ليست واجبةَ الوجود، لكونِ الذي هو واجبُ الوجودِ، أي موجودٌ من ذاته، لا يترتّبُ إلى غيره. والمادّة تترتّبُ إلى الصورةِ، إذن ليست واجبةَ الوجود، وأيضًا المادّةُ هي بالقوّة إلى صورٍ عديدة، وواجبُ الوجودِ هو بالفعل دائمًا. وأمّا قولُه: كما يَصدرُ كلُّ معلولٍ عن علّةٍ فعّالة، هكذا يُصنعُ عن علّةٍ ماديّة، فجوابُه بنفيِ ذلك عمومًا، لأنّه يمتنعُ أنّ الذي يُصنعُ لا يُصنعُ عن غيره، وإلاّ لَصُنع عن ذاته، وهو مُحالٌ. ولكنْ، لا يُمتنعُ أنّ الذي يُصنعُ لا يُصنعُ عن مادّة، لكونه ممكنٌ أن يُصنعَ عن لا شيء، وذلك أنّ المعلولاتِ الصّادرةَ عن العلل التّالية، وإن صُنعتْ عن مادّة لزومًا، فلا تُصنعُ عن مادّةٍ لزومًا المعلولاتُ الصّادرةُ عن العلّة الأولى، وسببُ ذلك أنّ العلّةَ السّفلى لن تقدرَ أن تفعلَ إنْ لم تأخذِ المادّةَ عن العلّة العليا، كقولنا: الصّناعةُ البشريّة لا تفعلُ إلاّ على تقديرِ أخذِ المادّة عن الطّبيعة، ولا الطّبيعةُ تقدرُ أن تفعلَ إلاّ على تقديرِ أخذِ المادّة عن الخالق. وأمّا العلّةُ الأولى ليس [فليس] لها علّةٌ أخرى فوق منها. إذن، تقدرُ أن تفعلَ دون المادّة، وأنّها تصنعُ المادّة.

المقالةُ الخامسةُ
في بساطةِ اللّه

الفصلُ الأوّلُ
في البسيط

البسيط هو الذي لا أجزاءَ له، كقولنا: إنّ النّفسَ الناطقةَ بسيطةٌ، لأنّها تتألّفُ عن أجزاء.

والبسيطُ خمسةُ أنواع: **الأوّلُ** بسيطٌ خائبٌ عن مادّة وصورة، وهو ما كان خائب [خائباً] عن جسمٍ كالملاك والنّفس الناطقة. **الثّاني**

[illegible]

الفصل الثالث

في [illegible]

[illegible]

[illegible] واحد من الثلثة الاجزاء وهو [illegible]

[illegible]

بسيطٌ خائبٌ عن تأثيرِ الأعراض، وهو ما لا يوجدُ فيه عَرَض. **الثّالثُ** بسيطٌ خائبٌ عن تأليفِ الأقنوم والطّبيعة، وهو الذي فيه الطّبيعةُ والأقنومُ شيءٌ واحد. **الرّابعُ** بسيطٌ خائبٌ عن تأليفِ الذّات والوجود، وهو الذي فيه الذّاتُ والوجودُ هما واحد. **الخامسُ** بسيطٌ خائبٌ عن جنسٍ وفصل، وهو الذي لا يُحتوى تحت جنسٍ ولا تحت فصل.

وفروعُ أقسامِ البسيط المنشعبةِ عن الأصول الخمسة هي أربعةٌ: **الأوّلُ**، بسيطٌ خائبٌ عن مادّةٍ وصورة، وليس عن تأثير الأعراض كالملاك والنّفس النّاطقة اللذان [اللذين] يوجدُ فيهما شيءٌ من الأعراض. **الثّاني**، بسيطٌ خائبٌ عن المادّة والصّورة، وليس عن تأليفِ الأقنوم والطّبيعة كالملاك الذي يمتازُ فيه الأقنومُ عن الطّبيعة تمييزًا حقيقيًّا. **الثّالثُ**، بسيطٌ خائبٌ عن تأليف الذّات والوجود، وليس عن تأليف المادّة والصّورة كالانسان، فإنّ الذّاتَ والوجودَ هما واحدٌ فيه، مع أنّه مُركّبٌ عن نفسٍ وجسد. **الرّابعُ**، بسيطٌ خائبٌ عن مادّةٍ وصورة، وليس عن جنسٍ وفصل، وهو الذي يُحتوى تحت جنسٍ وفصل، كالملاك يُحتوى تحت جنس الجوهر، لأنّ الجوهرَ يُطلقُ عليه وعلى الانسان والحجر؛ ويحتوى فصل النّاطق، لأنّ النّاطقَ يُطلقُ على الملاكِ وعلى الانسان.

وإنْ قلتَ: هذا القسمُ زائدٌ لكونِ البساطةِ عن تأليفِ المادّة والصّورة هي نفسُ البساطة عن تأليف الجنس والفصل، فأجبتُك بسلب ذلك، لأنّ الملاكَ هو بسيطٌ عن تأليف المادّة والصّورة، مع أنّه مؤلّفٌ عن جنسٍ وفصل، وذلك أنّ البساطةَ عن تأليفِ مادّةٍ وصورة هي بساطةٌ بالذّات، وأمّا البساطةُ عن تأليفِ جنسٍ وفصل فهي بساطةٌ بالتّعقّل.

الفصلُ الثّاني
في المؤلَّف

المؤلّف هو الذي يتركّبُ عن أجزاء، كقولنا: إنّ الانسانَ مؤلَّفٌ، لأنّه مركّبٌ عن نفسٍ وجسد.

والمؤلّف أربعةُ أنواع: **الأوّلُ**، مؤلّفٌ عن مادّة وصورة كالانسان، فإنّه مركّبٌ عن جسد ونفس ناطقة. **الثّاني** مؤلّفٌ عن أقنومٍ وطبيعة، وهو الذي يمتازُ فيه القيام [الأقنومُ] عن الطّبيعة تمييزًا حقيقيًّا، كقولنا: أقنومُ زيد يمتازُ عن ذاته لانفكاك أحدِهما عن الآخر. **الثّالثُ**، مؤلّفٌ عن جوهرٍ وعَرَض كسائر الخلائق. **الرّابعُ**، مؤلّف عن جنسٍ وفصل، كقولنا: إن الانسانَ مركّبٌ عن الحيوان والنّاطق.

والفروعُ المنشعبةُ عن هذه الأقسامِ هي أربعةٌ: **الأوّلُ**،

[illegible]

مؤلّفٌ عن أقنومٍ وطبيعة، وليس عن مادّةٍ وصورة كالملاك. **الثّاني**، مؤلّفٌ عن تأثيرِ الأعراض، وليس عن مادّةٍ وصورة كالنّفس النّاطقة والملاك. **الثّالثُ**، مؤلّفٌ عن جنسٍ وفصلٍ، وليس عَن مادّةٍ وصورة كالملاك. **الرّابعُ**، مؤلّفٌ عن مادّةٍ وصورة، وعن طبيعةٍ وأقنوم، وعن تأثيرِ الأعراض، وعن جنسٍ وفصل معًا كالانسان. (أكتب هنا الفصل الثّالث)[29]

الفصلُ الثّالثُ
هل اللّهُ جوهر[30]

لا شكّ أنّ اللّهَ جوهر، لأنّ كلَّ موجودٍ: إمّا هو جوهرٌ قائمٌ بذاته، وإمّا عَرَضٌ قائمٌ بغيره. وأمّا أنّ اللّهَ ليس هو عَرَضًا، فيبانٌ من أنّه واجبُ الوجودِ، وكمالٌ محضٌ، وعلّةٌ أولى، ومحرّكٌ أوّلُ، وغايةٌ أخرويّة، وحاوٍ سائرَ الخيرات، والذي هو كذلك يمتنعُ أن يكونَ عرضًا، لكونِ العرضِ ناقص ومحتاج [ناقصاً ومحتاجاً] إلى غيره، ومرتّب [ومرتّباً] إلى غيره.

فبعدما عرفنا أنّ اللّهَ جوهرٌ، سبيلُنا أن نعرفَ: أيُّ جوهرٍ هو: بسيطٌ أم مؤلّفٌ.

(واكتب بعد ذلك الفصل الثالث [الفصل الرّابع وكان قبلاً الثّالث]).

الفصلُ ٤ [الرّابع]
هل اللّهُ جسمٌ

قال البعضُ من الحنفاء والأراطقة: إنّ اللّهَ هو جسمٌ، فنقولُ: إنّه ليس بجسم، وذلك أنّ الجسمَ صنفان: **الأوّلُ** مركّبٌ عن مادّة وصورة سُفليّة كالشّجر والحجر والفرس أو عن مادّة وصورة ناطقة كالانسان، أو عن مادّة وصورة علويّة كالسّماء والكواكب. **الثّاني** المادّة وحدَها كجسد الانسان والفرس. فليس اللّهُ جسمًا بنوع من الأنواع؛ وبيانُه على ثلاث [ثلاثة] أصناف:

الصّنفُ الأوّلُ يؤخذُ عن الكتب المقدّسة إقناعًا لمن يقتبلُها، وذلك على ثلاثة [ثلاث] أنحاء: الأوّل لكونِ اللهِ روح [روحاً] كما قال في الاصحاح الرّابع من إنجيل يوحنّا: إنّ اللّهَ روح، والرّوحُ ليس بجسم، إذن اللّهُ ليسَ بجسم. **الثّاني** لكونِه ينفد [ينفذُ] في الكلّ ويملأُ الكلّ إذ قال في المزمور الماية والثّمانية والثلاثين: أين أذهبُ من روحك، ومن وجهك أين أهربُ. إنْ صعدتُ إلى السّماء، فأنتَ هناك. وإنْ نزلتُ إلى الجحيم، فأنتَ حاضر. وإنْ أخذتُ جناحي باكرًا وسكنتُ في أقاصي البحر، فإنّ هناك يدَك تَهديني وتُمسكني يمينُك. وفي الاصحاح الأوّل من سفر الحكمة: لأنّ روحَ الرّبّ قد ملأ المسكونة. وفي الاصحاح الثّامن من سفر الملوك الثّالث، قال سليمانُ الحكيم: ها السّماءُ وسماءُ السّموات ليس تَسعُك يا ربّ، فكيف يسعُك هذا البيتُ الذي بنيتُ. وفي الاصحاح الحادي عشر من سفر أيّوب: هو أعلى من السّماء أفما تصنع، وهو أغموقُ [أعمقُ] من الهاوية من أين تدري، أطولُ من الأرض مساحتُه وأعرضُ هو من البحر. وقال في موضعٍ آخرَ: ألستُ أنا، قال الربّ، أملأُ السّماءَ والأرض. وهو من

٢٩- حاشية مكتوبة بخطٍّ أصغر من بقيّة النصّ، ولكن على السّطر عينه.

٣٠- هذا الفصل مكتوبٌ أصلاً في الصّفحة ٦٨ وبعد الفصل الثامن من هذه المقالة، فنقلناه، عملاً بحاشية المؤلّف، إلى هذه الصفحة.

[illegible]

[illegible]

المُمتَنعِ أن ينفذَ جسمًا في أجسام، فلا يقطعُها وتقطعُه، وتشتبكُ به وتعاندُه في وضعه. إذن، ليس اللّهُ جسمًا. **الثّالث**، لكون لا يوجدُ له شبيهٌ في الأجسام، إذ قال في الاصحاح الأربعين من نبوّة أشعيا: فالآن، بمن شبّهتُمُ اللّهَ، أو أيَّ صورةٍ تجعلون له. وقال أيضًا: بمن شبّهتموني وسوّيتموني- يقولُ القدّوس. وفي الاصحاحِ السّابعَ عشرَ من أعمالِ الرّسل: ليس بواجبٍ لنا نَظنُّ الآلهةَ شبيهةً بذَهبٍ أو فضّة أو حجرٍ، نقشًا من صناعةِ إنسان. وفي الاصحاحِ الأوّلِ من الرّسالةِ إلى أهل روميه: إنّهم، إذ يقولون إنّهم حكماءُ، صاروا جهلاءَ، واستبدلوا بمجدِ اللّه الذي لا ينالُه فسادٌ شبهَ صورةِ الانسانِ الفاسدِ والطّيورِ ذواتِ الأربعِ قوائمَ والزّحّافةِ؛ والذي لا شبيهَ له في الأجسامِ ليس جسمًا. إذن، اللّهُ ليس بجسم.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: إنّ الباريَ جسمٌ، لكونِ الجسمِ هو الذي له الأبعادُ الثلاث [الثلاثة]، أي العمقُ والطّولُ والعرض، وذلك مخصوصٌ باللّه في الكتاب المقدّس، كما جاء في الاصحاح الحاديَ عشرَ من سفر أيّوب: هو أعلى من السّماء فما تَصنعُ، وهو أعمقُ من الهاوية من أين تَدري، أطولُ من الأرض مساحتُه وأعرضُ من البحر. **جوابٌ**: إنّ الكتابَ المقدّس يسلّمُنا الأمورَ الرّوحانيّة تحت الأشياءِ الجسميّة. فالعمقُ يشيرُ على قوّته تعالى في معرفة الخفايا، والعلوُّ يدلُّ على فياقةِ قوّته على كافّةِ الأشياء، والطّولُ على بقاءِ وجوده، والعرضُ على رضاه نحو الجميع. وقال آخرون: عمقُ اللّه يدلُّ على عدمِ إدراك طبيعته، وطولُه يشيرُ على نفوذه في كلّ شيء، وعرضُه يدلُّ على امتدادِ عنايته على كافّة البرايا.

اعتراضٌ ثانٍ: كلُّ مصوِّرٍ جسم، واللّهُ مصوِّرٌ كما قال في الاصحاح الأوّل من سفر التكوين: فَلْنصنعْ انسانًا على صورتنا ومثالنا. إذن اللّهُ جسمٌ. **جوابٌ**: إنّ الانسانَ على صورة اللّه لا من حيثُ الجسدُ، بل من حيثُ النّفسُ النّاطقة.

اعتراضٌ ثالثٌ: الوضعُ لا يُطلَقُ إلاّ على الجسم. والوضعُ يُطلقُ على اللّه، كما قال أشعيا النبيّ في الاصحاح الثّالث: جلس الرّبُّ للمُداينة. وفي الاصحاح السّادس: رأيتُ الرّبَّ جالسًا. وأمثالُه كثيرٌ في الكتب الالهيّة. إذن اللّهُ هو جسمٌ. **جوابٌ**: إنّ الأشياءَ المنسوبةَ إلى

الوضعِ لا تُطلقُ على اللهِ خاصّةً، بل بشبهٍ ما. فيُقالُ: جالسًا، بسبب عدمِ تحركِه، ودلالةً على هيبته. ويُقالُ: قائمًا، بسببِ شجاعتِه وقوّته، ودلالةً على إضعافِ الأشرار ومساعدةِ الأبرار. ويُقالُ: صاعدًا ومرتفعًا، بسبب فياقتِه على البرايا كلِّها، ودلالةً لتعظيمِ اسمه. ويُقالُ: منحنيًا ونازلاً، دلالةً على إسعافِ الخلائق وعلى افتقادِ الخطأة والصدّيقين. ويُقالُ: ماشيًا، بسبب تكميلِ أمرٍ من أوامره. ويُقالُ: مستريحًا، دلالةً على إراحته لخلائقه وعلى تكميل إبداعه.

اعتراضٌ رابعٌ: الذي له أجزاءٌ جسميّةٌ هو جسمٌ، والكتابُ المقدّسُ يخصُّ باللّه أجزاءَ جسميّةً، كقول أيّوب في الاصحاح الأربعين: هل لك ذراعٌ كالذي لله؛ وفي الزبور [المزمور][31] الثّالث والثّلاثين: عينا الرّبِّ على الصدّيقين وأذناه ليستجيبَهم؛ وفي المزمور المايه والثمانية عشر: يمينُ الرّبِّ صنعتِ القوّةَ. إذن اللّهُ هو جسمٌ. **جواب**: إنّ الكتابَ المقدّس يُطلِقُ على الباري تعالى أجزاءَ جسميّةً بالمجاز والاستعارة، دلالةً على الأفعال الروحانيّة التي نعقلُها بنوعِ الأفعال الجسميّة. ولهذا، عينُ اللّهِ يدلّ [تدلُّ] أنّه يعرفُ كلَّ شيء، وأذناه تدلّ [تدلّان] أنّه يستجيبُ للخلائقِ ويسمعُ صوتَ المظلومين، وذراعُه ويدُه تدل [تدلّان] على شدّة قوّته، وكذلك سائرُ الأجزاء.

اعتراضٌ خامسٌ: الجسمُ هو الذي يُبتعدُ عنه ويُتقرّبُ إليه، واللّهُ تَبتعدُ عنه الخلائقُ وتتقرّبُ إليه، كما جاء في الكتاب الالهيّ؛ إذن اللّهُ هو جسمٌ. **جوابٌ أوّلٌ**: الابتعادُ عن اللّه والتقدّمُ إليه يُؤخذُ بمعنىً روحانيٍّ، دلالةً على حفظِ وصاياه وعلى التّعدّي عليها، وإشارةً إلى تحصيلِ أعظمَ وأنقصَ وكمال. **جوابٌ ثانٍ**: الأشياءُ الرّوحانيّةُ المحصورةُ في بعضِ الأماكنِ يُبتعدُ عنها ويُتقرّبُ إليها مع أنّها ليست بجسم. إذن، لا يُنتجُ أنّ اللّهَ جسمٌ، وإنْ سلّمنا الابتعادَ عنه والتّقدّمَ إليه. **جوابٌ ثالثٌ**: اللّهُ يملأُ كلَّ مكان، إذن يُمتنع أن يُتقدّمَ إليه أو يُبتعدَ عنه.

اعتراضٌ سادسٌ: الذي له خواصُّ الجسمِ هو جسمٌ، واللّهُ له خواصُّ الجسمِ كالغضبِ

٣١- سنثبتها كذلك حيث ترد.

والرّحمةِ والسّمعِ والنّظرِ والشّمِّ والذّوقِ واللمسِ والنّدامةِ والذّكرِ وما أشبهَ كما في الكتبِ المقدّسة، إذنْ اللّهُ هو جسمٌ. **جوابٌ**: إنّ الكتابَ الالهيّ يسلّمُنا الأمورَ الرّوحانيّة تحت أشباهِ الأشياءِ الجسدانيّة. فجميعُ ما يُقالُ على اللّهِ بطريق الجسم يجبُ أن نفهمَه بنوعٍ روحانيٍّ: فالغضبُ يَدلُّ على معاقبةِ الخطيئةِ، والرّحمةُ على عدمِ ذلك، والنّدامةُ تدلُّ على رفعِ النّعمة، والذّكرُ يدلُّ على جزمِ الحكم، والسّمعُ يدلُّ على الاستجابة، والنّظرُ على المعرفة، والشّمُّ على الرّضى، والذّوقُ على التّمييز، واللمسُ على التّحقيق، وكذلك سائرُ الأجزاء.

اعتراضٌ سابعٌ: قد توجدُ في الكتب المقدّسة شهاداتٌ أنّه جسمٌ أكثرُ من أنّه روحٌ، إذن الأَولى أن يكونَ جسمًا من أن يكونَ روحًا. **جوابٌ**: قد قيل إنّ الشّهاداتِ المذكورةَ هي مجازيّةٌ بأجمعها، وأمّا الشّهاداتُ بأنّه روحٌ فهي حقيقيّة، **وبيانُه أوّلاً أنّ** اللّهَ لا يُقالُ إنّه جسمٌ علانيةً، كما يُقال إنّه روح. **ثانيًا**، لأنّ الآباءَ القدّيسين والمعلّمين يفسّرون هذه الأقوالَ بنوعِ المجاز والاستعارة، وأمّا أنّه روحٌ فلا يُقالُ إلاّ على طريقِ الخاصّ.

الصّنفُ الثّاني يؤخذُ عن الآباء القدّيسين والمعلّمين الماهرين إقناعًا لِمَن اعتقد بسموّ تعليمِهم. فقال مار أتناسيوس الرّسوليّ، وبطريركُ الاسكندريّة، ردًّا على آريوس: الانسانُ مخلوقٌ مركّبٌ عن مادّةٍ واقعةٍ تحت الآلام، وأمّا اللّهُ فهو ناجٍ من مادّةٍ وجسم. وقال مار قوريللوس [كيرلّس][٣٢] في رسالته إلى كالوسيريوس: اللّهُ هو خائبٌ من جسم كما قال السّيّدُ المخلّص: إنّ اللّهَ روحٌ هو. وقال مار يوحنّا الدمشقيّ في المقالة الرّابعة في الأمانة القويم رأيُها: وأمّا البيانُ أنّه خائبٌ من الجسم، فذلك واضحٌ، لأنْ كيف يكونُ جسمًا من هو عديمٌ أن يكونَ مشبورًا أو محدودًا، فاقدٌ أن يكونَ مُشكّلاً أو ملموسًا. وقال مار أغوسطينوس في الكتاب الخامس من الثّالوث: فَلْنعقلِ اللّهَ إنْ استطعنا بقدرِ ما نستطيعُ أنّه خيرٌ دونَ كيفيّةٍ، عظيمٌ دونَ كميّة، خالقٌ بلا احتياجٍ، حاضرٌ بلا وَضعٍ، حاوٍ كلَّ شيءٍ بلا مَلَكة، كلُّه في كلِّ مكان دون مكان، أبديٌّ أزليٌّ دون زمان، مغيّرٌ للأشياءِ دون تغييره. وإنْ قلتَ: قد قال ترتليانوس في كتابه، ردًّا على براكسيا، إنّ اللّه

٣٢- سنثبتها كذلك حيث ترد.

جسمٌ، فأجبتُك بقوله: إنّ اللهَ جسمٌ لا يُفهمُ أنّه مركّبٌ عن مادّةٍ وصورة كالانسان والحيوان، ولكنْ أنّه موجودٌ وجودًا حقيقيًّا كما هي موجودةٌ الأجسامُ الملحوظةُ منّا، كقول مار أغوسطينوس في كتاب البِدَع، في البِدْعةِ السّادسة والثّمانين، حيث يبيّن أنّ ترتوليانوس قد استعمل لفظَ الجسم دلالةً على الجوهر الموجود.

الصّنفُ الثّالثُ يؤخذُ عن البراهينِ العقليّة، وهي ثمانية:

البرهانُ الأوّلُ: كلُّ جسمٍ يحوي في ذاته شيئًا ناقصًا، لكونِ الجسم هو كلٌّ مُركّبٌ عن أجزاء، والكلُّ أعظمُ من أجزائه كبرًا وكمالاً، واللّهُ هو كاملٌ محضًا، إذن ليس بجسم.

البرهانُ الثّاني الذي ينفد [ينفذُ][٣٣] في الكلّ ويملأُ الكلَّ يمتنعُ أن يكونَ جسمًا، لأنّ من المُمتَنعِ أن يَنفذَ جسمًا [جسمٌ] في أجسام فلا يقطعُها وتقطعُه، وتشتبكُ به، وتعاندُه في وضعه؛ واللّه ينفذُ في الكلّ ويملأُ الكلَّ، إذ قال: ألستُ أنا أملأُ السّماءَ والأرضَ، لكونه كامل [كاملاً] محضًا، والنّفوذُ في الكلّ هو من أعظمِ الكمالات، إذن اللّهُ ليس بجسم. وإنْ قلتَ: توجدُ أشياءُ ماديّةٌ تنفذُ في غيرها مع أنّها جسميّةٌ، كما ينفذُ النّورُ في الهواءِ والعوارضُ في الجوهرِ والمادّةُ في الصّورةِ ، إذن، وإنْ نفذَ اللّهُ في الكلّ، لا يحصلُ أنّه روحٌ.

فأجبتُك: أمّا العوارضُ فهي أنقصُ من الجوهر، وأمّا المادّةُ والصّورةُ فهي ناقصةٌ أيضًا، ولهذا تنفذُ بعضُها في بعض. وأمّا الأجسامُ الكاملة فلا تَنفذُ بعضُها في بعض طبيعيًّا أصلاً، بخلافِ ما ينفذُ اللّهُ في كافّة البرايا.

جوابٌ آخرُ: النّورُ والعوارضُ والمادّةُ والصّورةَ تَنفذُ في بعض الأشياء، وليس في كافّةِ البرايا، وأمّا اللّهُ فيملأُ كلَّ شيء.

البرهانُ الثّالثُ: الجسمُ هو مشبورٌ ومحدودٌ، مشكّلٌ وملموسٌ ومركّبٌ وملحوظ، واللّهُ لا يقعُ تحت حسٍّ من الحواسِّ الخارجةِ والباطنة، ولهذا قال عزّ قولُه: إنّ اللّهَ ما أبصرَه باصرٌ قطّ، إذن اللّهُ ليس بجسم. وإنْ قلتَ: إنّ اللّهَ قد أبصره الآباءُ والأنبياء مرارًا عديدة، فأجبتُك: إنّ الآباءَ والأنبياءَ

٣٣- سنثبتها كذلك حيث ترد.

[illegible]

[illegible]

ما أبصروا اللّهَ بذاته، ولكنْ بشكلٍ جسدانيّ، لأنّ الذّاتَ الالهيّةَ هي روحٌ، والرّوحُ لا تُنظَرُ بعينٍ جسميّة، إذ لا توجدُ نسبةٌ بين العينِ الجسميّةِ والرّوح، لكونِ كما لا تُذاقُ الطّعمةُ بالعين، ولا تُشمُّ الرّائحةُ بالأذن، ولا يُسمعُ الصّوتُ بالحنك، ولا يُبصرُ اللونُ بالأنف، هكذا لا تُبصرُ الرّوحُ بالعين المادّيّة.

البرهانُ الرّابعُ: الجسمُ هو مُركّبٌ من الاسطقسات أي العناصر، والذي هو مركّبٌ من العناصر هو مُعادٌ إليها أيضًا، لأنّ التّركيبَ مبدأُ المحاربة، والمحاربةُ ابتداءُ النّقصِ والانحلال، وهذا المعنى غريبٌ من اللّه الذي هو ناجٍ من سائرِ النّقصات. وإنْ قلتَ: قد توجدُ أجسامٌ ناجيةٌ من الانحلال والفساد كالسّماء والأجرام العُلويّة، فأجبتُك: عدمُ انحلالِهم هو بالعَرَض وليس بالذّات، وذلك أنّ اللّهَ يحفظُ الأجرامَ السّماويّةَ عن الفساد. وأمّا اللّهُ، إنْ كان مُركّبًا من العناصرِ فمن يَحفظُه عن الفساد. وإنْ قلتَ: إنّ اللّهَ جسمٌ خامسٌ عُريًا من الهَيولى على شبه القولِ المذكور عند أريسطو [أرسطو] القائلِ بوضعِ جسمٍ خامس فوق العناصرِ الأربعة، وهو جسمٌ رفيعٌ لطيفٌ كالهواء الذي بين النّجوم، فأجبتُك بنفيِ ذلك، لأنْ كيفما كان الجسمُ فهو محدودٌ ومشبورٌ، والكلُّ فيه هو أعظمُ من الجزء؛ وهذا المعنى غريبٌ من اللّه، الذي هو كمالٌ محضٌ غيرُ محدودٍ وغيرُ متجزّئ.

البرهانُ الخامسُ: قال النّبيُّ في المزمور الرّابع والتّسعين: الذي غَرسَ الآذان أوَلا يَسمعُ، والذي خلَقَ العينين ألَا يُبصر. هذا معناه أنّ الذي خلق الرّوحَ هو روحٌ أيضًا، لأنّ الخالقَ له أكملُ وجودٍ. والأمرُ ظاهرٌ أنّ الرّوحَ أكملُ من الجسد، كما هو الملاكُ أكملُ من الانسان، وكما هي النّفسُ النّاطقةُ أكملُ من الجسد البشريّ. وإنْ قلتَ: إنّ اللّهَ خلقَ الجسدَ أيضًا، إذن هو جسدٌ، فأجبتُكَ بمنعِ التّالي، لأنّ الجسدَ ناقصٌ واقعٌ تحت التّغيير، فلا يُنتجُ أنّ اللّهَ جسدٌ من أنّه خالقُ الجسد.

البرهانُ السّادسُ: لا شيءَ من الجسمِ يحركُ بلا تَحركٍ، كما يبانُ من الاستقراءِ في كلّ الأجسام. وقد تبيّن أنّ اللّهَ محركٌ أوّلُ غيرُ متحركٍ، إذن اللّهُ ليس هو جسمًا. وإنْ قلتَ: توجدُ أجسامٌ تحركُ من غير أن تَتحركَ، كما يبانُ من حجرِ المغناطيس، إذن

لا يصحُّ أنْ لا شيءَ من الجسم يحرِّكُ بلا تَحرُّك. فأجبتُك: إنّه ممتنعٌ أنّ الأجسامَ تحركُ غيرَها من دون أنّها تَتحركُ من غيرها بشيءٍ من الحركة، وذلك أنّ الحركةَ صنفان: **الأوّلُ** حركةٌ دون وسيط، كما يتحركُ القضيبُ من اليد. **الثّاني** حركةٌ بوسيطٍ، كما يتحركُ الانسانُ من الله، بما أنّه قد اقتبل عنه الوجودَ؛ وبهذا المعنى، حجرُ المغناطيس يتحركُ من غيرِه، بوسيطٍ، بما أنّه قد اقتبلَ الكونَ من غيرِه. وإنْ قلتَ: وإنْ سلّمنا أنّ اللّهَ لسته [ليس هو] بجسمٍ من هذه الأجسامِ الكثيفة، فلا يَحصلُ أنّه ليس بجسمٍ من الأجسامِ الشريفةِ غيرِ المنظورة منّا، لأنّ الأجسامَ المنظورةَ منّا، وإنْ لم تتحركْ بلا تحركٍ، فالأجسامُ غيرُ المنظورةِ تُحركُ بلا تَحرُّكٍ. فأجبتُك: إنّ الجسمَ، لطيفًا كان أو شنيعًا، لا يحركُ غيرَه إنْ لم يتحركْ بشيءٍ من الحركةِ سابقًا. جوابٌ آخرُ: الجسمُ المركّبُ عن مادّةٍ وصورة يُمتنعُ أن يكونَ غيرَ ملحوظ. جوابٌ ثالث: وإنْ كان الجسمُ لطيفًا غيرَ ملحوظٍ فهو ناقصٌ، لأنّ الكلَّ فيه أعظمُ من الجزء.

البرهانُ السّابعُ: كلُّ جسمٍ هو بالقوّة لكونِه قابل التجزي [قابلاً التّجزّؤ] إلى أجزاءَ كثيرةٍ، وهو مُحالٌ أن يكونَ اللّهَ بالقوّة، لأنّ الوجودَ الأوّلَ من لازمِ الضّرورةِ أن يكونَ بالفعل، ولا بوجهٍ من الوجوه، بالقوّة. إذن، يُمتنعُ أنّ اللّهَ يكونُ جسمًا. وإنْ قلتَ: القوّةُ تتقدّمُ على الفعل، فأجبتُك: وإنْ صحّ في البرايا أنّ القوّةَ أقدمُ من الفعل، فلا يصحُّ ذلك في الباري. وبيانُه أنّ البرايا ممكنةُ الوجود، والباري هو واجبُ الوجود. والممكنُ تتقدّمُ فيه القوّةُ على الفعل، وأمّا الواجبُ الوجودِ فهو بالفعل أبدًا دائمًا.

البرهانُ الثّامنُ: لا شيءَ من الجسم هو أشرفُ من سائرِ الموجودات والممكنات، لأنّ الجسمَ إمّا هو حيٌّ أو غيرُ حيّ. فالجسمُ الحيّ معلومٌ أنّه أشرفُ من الجسمِ غيرِ الحيّ. والجسمُ الحيُّ لا يعيشُ بذاته، ولكنْ بواسطةِ شيءٍ آخرَ، كما أنّ جسدَنا يحيا بالرّوح؛ والذي يعيشُ به الجسدُ، فهو أشرفُ من الجسد. واللّهُ هو أشرفُ وأكملُ من كافّةِ الموجوداتِ والممكنات، إذن اللّهُ ليس بجسم. وإنْ قلتَ: إنّ السّماءَ جسمٌ غيرُ حيّ، مع أنّه أشرفُ من الدودة التي هي عائشةٌ، إذن لا يَصدقُ أنّ الجسمَ الحيَّ أشرفُ من الجسمِ غيرِ الحيّ، فأجبتُك: إذا تناسبتِ

[illegible]

[illegible]

الحياةُ مع عدم الحياة، لا شكّ أنّ الحياةَ أشرفُ من عدمِ ذلك. ولكنْ، قد يكونُ الجسمُ غيرُ العايشِ أشرفَ من الجسمِ العايش، ليس من جهةِ الحياة، بل من جهةِ امتدادِ القوّة إلى إبرازِ أشياءَ شريفةٍ لا تَصلُ إليها قوّةُ الجسمِ العايش، كما يبانُ في السّماء والدّودة، لكونِ السّماء يعلّ [تعلّ] أشياءَ كاملةً لطيفةً ما لا تعلّها الدّودةُ. ومع ذلك، لا يزالُ القولُ ثابتًا أنّ الجسمَ الحيّ أشرفُ من غيرِ الحيّ، وخاصّةً إذا كان عايشًا بروحٍ شريفة، كما أنّ جسدَنا هو عايشٌ بالنّفس النّاطقة، لأنْ لا شيءَ من الأجسام أشرفُ من الانسان. وأمّا شرفُ الانسان، فلا يقومُ بالجسد، ولكنْ بالرّوح.

الفصلُ ٥ [الخامس]
هل اللّهُ مركّبٌ من مادّةٍ وصورة

قال بعضُ الفلاسفة الحنفاء: إنّ اللّهَ مركّبٌ من مادّةٍ وصورة، لأسبابٍ، **أوّلُها** أنّ اللّهَ يتّفقُ مع الخلائقِ في بعضِ الأشياء ويختلفُ عنها في شيءٍ آخر، كقولنا: يتّفقُ مع البرايا بأنّه جوهرٌ، وشيءٌ موجودٌ، وعاقلٌ وما أشبه؛ ويختلُف عنها بأنّه واجبُ الوجودِ، وحاوٍ سائرَ الخيرات، وعاقلٌ كلَّ شيء وما شاكلَ ذلك. والذي يتّفق به اللّهُ مع الخلائقِ يمتازُ عمّا يختلفُ به عنها. إذن اللّهُ مركّبٌ عن أشياءَ مختلفةٍ بعضُها عن بعض، وهي بمنزلةِ مادّةٍ وصورة. **ثانيها**: جميعُ ما له نفسٌ هو مركّبٌ عن مادّةٍ وصورة، لكونِ النّفسِ هي صورةُ الجسد. واللّهُ له نفسٌ، كقوله في الكتبِ المقدّسة: تكرهُ نفسي الخطاةَ، والصّدّيقون يرضَون لنفسي، وما شاكل ذلك. إذن اللّهُ هو مركّبٌ من مادّةٍ وصورة. **ثالثُها**: إنّ الغضبَ والفرحَ والنّدامةَ والرّحمةَ وما شاكل ذلك فهي آلامٌ تَختصُّ بالمُركّب عن مادّةٍ وصورة، لكونها آلام [آلاماً] صادرةً عن اشتراكِ النّفسِ والجسد. وهذه الأمورُ تُقالُ على اللّهِ في الكتابِ الإلهيّ. إذن اللّهُ هو مركّبٌ من مادّةٍ وصورة. **رابعُها**: المادّةُ هي مبدأُ التّفرّد، واللّهُ هو فردٌ لكونِه واحد [واحداً]، إذن اللّهُ هو مركّبٌ عن مادّةٍ وصورة.

فنقول: لا يوجدُ في اللّهِ تركيبُ المادّةِ والصّورةِ أصلاً. وبيانُه على نوعين:

النّوعُ الأوّلُ يؤخذُ عن الكتبِ المقدّسة حيث يُقال إنّ اللّهَ بسيطٌ جدًّا كما جاء في الاصحاح الثّامن من الأمثال حيث يُسمّى الابنُ كلمةً، وفي الاصحاح السّادس من رسالة طيموتاوس الأولى حيث

يُسمّى قدرةً، وفي الاصحاح الرّابعَ عشرَ من إنجيل يوحنّا حيث يقولُ السّيّدُ المسيح عن نفسه إنّه الحياةُ والحقُّ والطّريق. والذي يُقالُ عنه شيءٌ من الأوصاف بطريق التّجرّد، فهو بسيطٌ جدًّا وخائبٌ أن يكونَ مركّبًا عن مادّة وصورة، إذن اللّهُ ليس هو مركّبًا عن مادّةٍ وصورة. وقال المجمعُ اللاترانيُّ العامّ المنعقُد في عصر البابا زخيا الثالث: إنّ اللّهَ بسيطٌ غيرُ ماديّ، خائبٌ من أن يكونَ مركّبًا. وأمثالُ ذلك عند الآباءِ القدّيسين الذين ينادون ببساطةِ اللّه وعدمِ تركيبه.

النّوعُ الثّاني يُؤخذُ عن الدلائل العقليّة وهي أربعة: **الدّليلُ الأوّلُ:** اللّهُ هو كاملٌ محضًا، والذي هو كاملٌ محضًا يُمتنَعُ أن يكونَ مركّبًا عن مادّة وصورة، لكونِ التّركيبِ عن مادّة وصورة يحوي نقصًا، بما أنّه يحوي أجزاءَ أنقصَ من الكلّ. إذن يُمتنع أنّ اللّهَ يتركّبُ عن مادّةٍ وصورة.

الدّليلُ الثّاني: الذي هو فعلٌ محضٌ لا يحوي شيئًا من القوّة، والذي لا يحوي شيئًا من القوّة يُمتنعُ أن يتركّبَ عن مادّة وصورة، لأنّ المادّة من حيث أنّها مادّةٌ هي بالقوّة، واللّهُ تعالى هو فعلٌ محضٌ لأنّه يحوي كلَّ كمال، إذن اللّهُ لا يحوي شيئًا من القوّة، وبالمتابعة: لا يتركّبُ عن مادّةٍ وصورة.

الدّليلُ الثّالثُ: الذي هو مركّبٌ عن مادّةٍ وصورة هو كاملٌ وصالحٌ بالاشتراك، لكونِ كلِّ ذي مادّةٍ هو كاملٌ وصالح، بما أنّ مادّتَه تَقبلُ الصّورةَ بقوّةِ علّةٍ فعّالة، واللّهُ ليس صالحًا ولا كاملاً باشتراك، ولكنْ بالذّات، لكونِ اللّهِ هو خيرٌ أوّلُ وصلاحٌ أوّلُ ولا شيءَ أقدم منه، والصّالحُ بالذّات هو أقدمُ من الصّالح بالاشتراك، إذن اللّهُ ليس مركّبًا عن مادّةٍ وصورة.

الدّليلُ الرّابعُ: الذي هو فاعلٌ أوّلُ هو فاعلٌ بالذّات، لكونِ الذي هو فاعل [فاعلاً] أوّلَ هو فاعلٌ بما أنّه واجبُ الوجودِ وكاملٌ غايةً، والذي هو فاعلٌ بالذّات ليس هو مركّبًا عن مادّةٍ وصورة، لكون المادّة ليست واجبةَ الوجود بما أنّها تحوي شيئًا من القوّة، واللّهُ هو فاعلٌ أوّلُ وعلّةٌ أولى وواجبُ الوجودِ وفعلٌ محضٌ، إذن اللّهُ ليس مُركّبًا عن مادّةٍ وصورة.

جوابُ الأوّلِ: الذي يتّفقُ به اللّهُ مع الخلائقِ كحسبِ التّوهّمِ

لا يمتازُ تمييزًا حقيقيًّا عن الصّفة التي يختلفُ بها اللّهُ عنها، فلا يَحصلُ في اللّهِ تركيبُ الصّورةِ والمادّة.
جوابُ الثّاني: يقال إنّ اللّهَ له نفسٌ، بطريقِ المجاز، دلالةً على أنه حيٌّ عاقلٌ مُريدٌ، فلا يَحصلُ أنّه مركّبٌ عن نفسٍ ومادّة، لكونِ النّفسِ التي تُقال على اللّهِ هي ذاتُ اللّه، وذاتُ اللّهِ بسيطةٌ خائبةٌ من مادّةٍ وجسم.
جوابُ الثّالثِ: إنّ الغضبَ والفرح وما شاكلهما يُقال على اللّه حسب تشبيهِ الفعل، لأنّ التّعذيبَ بما أنّه خاصّةُ الغَضوبِ يُسمّى تعذيبُه تعالى غضبًا بطريقِ المجاز، وكذلك عن سائرِ الآلام. **جوابُ الرّابعِ**: الصّورُ الماديّةُ المقبولةُ في المادّة تنفردُ حَسَبَ تفرّدِ المادّة، وأمّا الصّورُ الرّوحانيّةُ فلا تتفرّدُ بالنّسبة إلى المادّةِ، ولكنْ بذاتها، بما أنّها لا تشتركُ لغيرها. وهكذا يُقالُ: إنّ اللّهَ فردٌ، لأنّ ذاتَه الشّريفةَ لا تتعدّدُ ولا تشتركُ إلاّ للأقانيمِ الالهيّة الثلاثة التي هي واحدٌ معهم.

وإنْ سألتَ: إذا كان الجسمُ واحد [واحداً] مع المركّب عن مادّة وصورة، لماذا تبيّن أنّ اللّهَ ليس مركّب [مركّباً] عن مادّةٍ وصورة، بعد ما قد تبيّن أنّه تعالى ليس بجسم، فأجبتُك: وإنْ كان الجسمُ واحدًا مع المركّب عن مادّةٍ وصورة، فمع ذلك قال بعضُ الفلاسفةِ بوجودِ أشياءَ مركّبةٍ عن مادّةٍ وصورة روحانيّتين، مع أنّها ليست جسميّةً. فالدلائلُ التي مضت في الفصل المقدّمِ ذكرُه تُبيّنُ أنّ اللّهَ ليس بجسمٍ من الأجسام. والدّلائلُ الموضوعةُ في هذا الفصلِ تبيّنُ أنّه تعالى لا يتركّبُ عن مادّةٍ وصورة قطعًا.

الفصلُ ٦ [السّادس]
هل اللّهُ مركّبَ من طبيعةٍ وشخص

قال شخصٌ: يوجدُ في اللّهِ تركيبُ الطّبيعةِ والأقنوم، أي الذّات والشّخص، بمعنى أنّ الطّبيعةَ تمتازُ عن الأقنوم تمييزًا حقيقيًّا، كما تمتازُ الذّاتُ عن الشّخصِ والقيامِ في الخلائق.
فنقولُ: لا يوجدُ في اللّهِ تركيبُ الطّبيعةِ والأقنوم أصلاً، بمعنى أنْ لا تمتازُ الذّاتُ الالهيّةُ تمييزًا حقيقيًّا عن الأقانيمِ الكليّة القداسة. وبيانُ ذلك على ثلاثةِ أنواعٍ: **الأوّلُ** الذي يمتازُ عن الذّات الالهيّة تمييزًا حقيقيًّا، يُمتنعُ أن يكونَ إلهًا، كما يُمتنعُ أن يكونَ انسانًا الذي يمتازُ تمييزًا حقيقيًّا عن الطّبيعة الانسانيّة، لكونِ الذي ليس هو واحدًا مع الذّاتِ الالهيّةِ وحدانيّةً خائبةً عن تمييزٍ حقيقيٍّ،

[illegible]

[illegible]

فهو مخلوقٌ ومصنوعٌ، إذ لا يوجدُ وساطةٌ بين الخالق والمخلوق، والأقانيمُ الالهيّة ليست مخلوقةً ولكنّها إلهٌ حقٌّ، إذن لا يوجدُ تمييزٌ حقيقيٌّ بين الطّبيعةِ وبين الأقانيمِ الالهيّة.

البرهانُ الثّاني: الذي يمتازُ عن الذّات الالهيّة تمييزاً حقيقيّاً، فلا يصحُّ أن يُطلقَ عليه ما يُطلقُ على الذّات الالهيّة، لكونِ من شأنِ التّمييزِ الحقيقيِّ أن يُنفى عن شيءٍ ما يُقالُ على غيره، والطّبيعةُ الالهيّة يُقالُ عنها إنّها إلهٌ وخالق، إذن لو وُجد تمييزٌ حقيقيٌّ بين الطّبيعة والأقنوم الالهيِّ لأُطلقَ على الطّبيعة أنّها إلهٌ وخالقٌ على الأقنوم، وهذا شنعٌ. وإنْ قلتَ: إنّ الأقنومَ أيضاً يُقال إنّه إله، فأجبتُك: إنّ الأقنومَ يُقال إلهاً بلاهوتِ الطّبيعة، وليس بلاهوتٍ آخرَ ممتازٍ عن لاهوتِ الذّات الالهيّة.

البرهانُ الثّالثُ: اللاهوتُ هو حاوٍ سائرَ الكمالاتِ النّاجيةِ من نقصٍ. إذن لا يوجدُ تمييزٌ حقيقيٌّ بينه وبين الأقانيم، لكونِ الكمالِ غيرِ المتناهي هو واحدٌ. وإذا وُجد تمييزٌ حقيقيٌّ بين الطّبيعةِ والأقنوم، إمّا أن يقومَ هذا التّمييزُ بوجودِ نقصٍ في أحدهما، أي في الطّبيعة والأقنوم؛ وإمّا بوجودِ كمالٍ في أحدهما ما لا يوجدُ في الآخر. وكلاًّ [وكلٌّ] من هذين القولَين ممتنعٌ، لأنّ الذي هو كاملٌ غايةً، يُمتنعُ أن يوجدَ فيه نقصٌ، والذي يُمتنعُ أن يوجدَ فيه نقصٌ يُمتنعُ أن يوجدَ في غيره كمالٌ ما لا يوجدُ فيه. إذن يُمتنعُ أنَ الطّبيعةَ الالهيّة تمتازُ عن الأقنوم تمييزاً حقيقيّاً، لأنْ يجبُ أنّها تحوي نفسَ كمالِ الأقنوم.

اعتراضٌ أوّلٌ: إنّ الطّبيعةَ تمتاز تمييزاً حقيقيّاً عن الأقنوم في الخلائق، إذن تمتازُ أيضاً في الخالق. **فأجبتُك** بسلبِ التّالي، وسببُ ذلك أنّ الخلائقَ ناقصةٌ، واللّهُ كاملٌ غايةً، والذي هو ناقصٌ محدودٌ يجبُ أن يُحدَّ كَمالُه بشيءٍ ممتازٍ عنه لكونه لا يمونُ كذلك بذاته. وأمّا الذي هو كاملٌ محضاً وغيرُ محدودٍ، فهو كذا بذاته، ولا يحتاجُ إلى شيءٍ ممتازٍ عنه لكونِه كذا.

اعتراضٌ ثانٍ قال: إنّ

[illegible]

اللهَ مركّبَ عن طبيعةٍ وأقنوم، لأنّه لا يُقالُ إنّ الشّيءَ في ذاته، وطبيعةُ اللّهِ تُقالُ إنّها في اللّه، إذن اللّهُ، أي الأقنومُ والشّخص، ليس شيئًا واحدًا مع ذاته وطبيعته. **جوابٌ**: إذا قلنا إنّ ذاتَ اللّه وطبيعتَه هي في اللّهِ، فلا ندلُّ على تمييزٍ حقيقيٍّ بين الذّات والشّخص، ولكنْ ندلُّ على تمييزٍ وهميٍّ حَسْبما نَعقِلُ الطّبيعةَ والأقنوم، وذلك أنْ لا يمكنّا [يمكننا] التّكلّمُ على الأشياءِ البسيطة إلاّ بنوعِ المركّبات التي نقبلُ منها المعرفةَ. ولذلك، حين نتكلّمُ عن اللّه، فنستعملُ الأشياءَ المؤلّفة، للدلالة على قيامه تعالى، لأنْ لا تقومُ عندنا الأشياءُ المركّبة.

اعتراضٌ ثالثٌ: القائمُ يمتازُ عن القائم به، والطّبيعةُ الالهيّةُ هي قائمةٌ بالشّخص الالهيّ. إذن، الطّبيعةُ تمتازُ عن الأقنوم في اللّه. **جوابٌ**: في الخلائقِ يمتازُ الأقنومُ عن الطّبيعة والذّات تمييزًا حقيقيًّا للسبب المورود أعلاه، وأمّا في الخالقِ فلا يوجدُ تمييزٌ حقيقيٌّ بين الشّخص والذّات كما مرّ.

الفصلُ ٧ [السّابع]
هل اللّهُ مركّبٌ من أوصافٍ ممتازة

قال شخصٌ: الأوصافُ المجرّدةُ تمتازُ في اللّه تمييزًا حقيقيًّا عن الأوصافِ المُؤلّفة، كقولك: لفظُ اللّهِ يمتازُ عن لفظِ اللاهوت، ولفظُ الحكيمِ يمتازُ عن الحكمةِ، وما شاكلَ ذلك.

فنقولُ: لا يوجدُ في اللاهوتِ تمييزٌ حقيقيٌّ بين الأوصافِ المجرّدةِ والمؤلّفة.

وبيانُه أوّلاً أنّ في الكتابِ المقدّسِ تُطلقُ على اللّهِ الكمالاتُ الالهيّةُ بطريقِ التجرّد، كما جاء في الاصحاحِ الرّابعَ عشرَ من يوحنّا: أنا هو الطّريقُ والحقُّ والحياة؛ وفي الاصحاحِ الخامس من رسالةِ يوحنّا الأولى: هذا هو إلهٌ حقٌّ وحياةٌ أبديّة؛ وفي الاصحاحِ الأوّل من رسالة قورنثية الأولى: إنّا ننادي بالمسيحِ قوّةِ اللّه وحكمةِ اللّه؛ وفي الاصحاح الثّامن من الأمثال يُقالُ: اللّهُ حكمةٌ. إذن الأوصافُ المجرّدةُ والمؤلّفةُ في اللّه هي واحدةٌ، كما حَدَّ مجمعُ رمس، المنعقدُ على عصرِ البابا أوجانيوس الثّالث، طعنًا لِمَن قال: إنّه يوجدُ تمييزٌ حقيقيٌّ بين الذّات والأقنوم، وبين الأوصافِ المجرّدةِ والمؤلّفةِ في اللاهوت.

البيانُ الثّاني: الأوصافُ الالهيّة إمّا هي إضافيّةٌ أي شخصيّةٌ، وإمّا مطلقةٌ. فالأوصافُ الشّخصيّةُ والاضافيّةُ، مجرّدةً كانت

[illegible]

[illegible]

أم مؤلّفةً، لا تتميّز تمييزًا حقيقيًّا عن الأقانيمِ الالهيّة، وبالمتابعةِ ولا عن الطّبيعةِ الالهيّة كما مرّ في المقالة الثّالثة، لأنْ إذا كان ١ واحدًا مع ٢ وحدانيّةً خائبةً عن تمييزِ حقيقيٍّ وتقديريٍّ، وكان ٢ واحدًا أيضًا مع ٣ تلك الوحدانيّةَ نفسَها، فمن لازمِ الضّرورةِ أن يكونَ ١ واحدًا مع ٣ وحدانيّةً خائبةً عن تمييزِ حقيقيٍّ وتقديريٍّ. فمن حيث أنّ الأقانيمَ هي واحدٌ مع الطّبيعةِ الالهيّةِ وحدانيّةً خائبةً عن تمييزِ حقيقيٍّ، يحصلُ أنّ الأوصافَ الاضافيّةَ أي القنوميّة [الأقنوميّة] هي واحدٌ مع الذّاتِ الالهيّة أيضًا. وأمّا الأوصافُ المطلقةُ فهي صنفان: واجبةٌ كقولنا: حكيمٌ وكامل؛ وممكنةٌ كقولنا: عارفٌ لأفعالِ الخلائق. فالأوصافُ الواجبةُ، مجرّدةً كانت أو مؤلّفةً، لا تتميّزُ تمييزًا حقيقيًّا، لا عن الذّات الالهيّة، ولا عن الأقانيم، ولا بعضُها عن بعض، كما تَقدّمَ القولُ في المقالةِ الثّالثة. وأمّا الأوصافُ الممكنةُ فمن جهةِ ذاتها لا تتميّزُ تمييزًا حقيقيًّا، لا عن الذّاتِ الالهيّة، ولا عن الأقانيم، ولا بعضُها عن بعض. وأمّا من جهةِ التّسميةِ والتّضايفِ فتتميّز تمييزًا تقديريًّا عن الذّات والأقانيم، وعن بعضها بعض. حصل أنْ لا يوجدَ في اللّهِ تركيبُ الأوصافِ المجرّدةِ والمؤلّفة، لأنّها واحدةٌ من جهةِ الذّات والطّبيعة، وإن لم تكنْ واحدةً من جهةِ الأقانيم والتّضايف.

البيانُ الثّالثُ: تَجرّدُ الأوصافِ وتأليفُها هو فعلُ العقل. فإنْ كان الشّيءُ في ذاتِه مؤلّفًا لا يجوزُ أن تُقالَ عليه أوصافُه إلاّ بطريقِ التّأليف. ولهذا، لا يجوزُ أن يُقالَ على زيد مثلاً إنّه ناسوتٌ، بل يجبُ أن يُقالَ إنّه إنسانٌ، لكونِ زيد هو مركّبٌ في ذاته عن الطّبيعة الانسانيّة، وعن الأقنوم. وأمّا إذا كان الشّيءُ في ذاته بسيطًا، فيجوزُ أن تُقالَ عليه أوصافُه بطريقِ التّجرّدِ والتّأليف معًا، ولهذا يجوزُ القولُ عن اللّه إنّه إلهٌ وإنّه لاهوت. وإنْ سألتَ على أيّ شيءٍ يدلُّ لفظُ اللّهِ حيثُ نقولُ: إنّ اللّهَ هو لاهوتٌ وإلهٌ على الطّبيعةِ أم على الأقنوم، فأجبتُك: إنّه يدلُّ على الطّبيعةِ الالهيّة حَسَبَ تعقّلِنا، وقُيِّد بقوله حَسَبَ تعقّلِنا، لأنّ الأقنومَ والطّبيعةَ هما واحدٌ في اللّه. ولكنْ، نحن قد استعملنا لفظَ اللّه للدلالةِ على الطّبيعة الالهيّة، أي على الجوهرِ الواجبِ الوجود الحاوي سائرَ الخيرات.

وإنْ قلتَ: لفظُ اللّهِ يمتازُ عن اللاهوت، ولفظُ الحكيمِ يمتازُ عن الحكمة، بمعنى أنّ اللّهَ والحكيمَ يدلاّن على الشّخصِ الذي له اللاهوتُ والحكمةُ،

[illegible]

[illegible]

كما يمتازُ لفظُ الانسانِ عن النّاسوتِ في الخلائق، فأجبتُك: قد قيل إنّه شيءٌ واحدٌ في الخالقِ اللاهوتُ والحكمةُ مع اللّه والحكيم، ولا يمتازان إلاّ حَسَبَ تعقّلنا، لأنّا لا نَعقِلُ الأشياءَ البسيطةَ إلاّ بنوعِ المُركَّبات. وأمّا الخلائقُ فيوجدُ فيها تمييزٌ بين المجرّدِ والمؤلّف، إذِ المجرّدُ يدلُّ على الطّبيعة، والمؤلّفُ يدلُّ على الأقنومِ ذي الطّبيعة، وقد مرّ أنْ حيثُ يوجدُ تمييزٌ حقيقيٌّ بين الطّبيعةِ والأقنومِ فيوجدُ أيضًا تمييزٌ حقيقيٌ بين المجرّدِ والمؤلّف.

الفصلُ ٨ [الثّامن]
هل اللّهُ مركّبٌ من ذاتٍ ووجود

نقولُ لا يوجدُ في اللّه تركيبُ الذّات والوجود، بمعنى أنّ الذّاتَ لا تمتازُ في اللّه تمييزًا حقيقيًّا ولا تقديريًّا عن الوجود. وبيانُ ذلك **أوّلاً** أنّ الوجودَ يُطلقُ على الذّات الالهيّة ذاتيًّا، كما جاء في الاصحاح الثّالث من سفر الخروج: أنا هو الذي هو، أعني أنا هو الوجودُ نفسُه؛ هذا يدلُّ أنّ الوجودَ في اللّه لا يتميّزُ عن ذاتهِ تعالى.

البرهانُ الثّاني: الذي هو واجبُ الوجودِ فهو موجودٌ بذاته، لأنّ الذي ليس هو موجودٌ بذاته هو موجودٌ بواسطةِ غيره، والذي هو موجودٌ بذاته فالوجودُ فيه لا يتميّزُ عن الذّات تمييزًا حقيقيًّا ولا تمييزًا تقديريًّا، لأنّ الذي هو موجودٌ بذاته فالذّاتُ فيه هي نفسُ وجودِه، واللّهُ هو واجبُ الوجود كما مرّ أعلاه، إذن اللّهُ موجودٌ بذاته، وبالمتابعةِ: لا يوجدُ تمييزٌ حقيقيٌّ ولا تقديريٌّ بين الوجودِ والذّات في اللّه. **برهانٌ آخرُ**: إذا كان في الممكنِ الوجودِ الذّاتُ والوجودُ شيئًا واحدًا [شيءً واحدٌ] كما تبيّن في علمِ الطّبيعيّات، فكم بالأوفرِ لا يوجدُ تمييزٌ حقيقيٌّ ولا تقديريٌّ بين الذّاتِ والوجود في واجبِ الوجود.

البرهانُ الثّالثُ: الذي يحوي سائرَ الكمالات يُمتنعُ أن يتميّزَ فيه تمييزًا حقيقيًّا أو تقديريًّا الوجودُ من الذّات، لأنّ الذي يحوي سائرَ الكمالات لا يوجدُ فيه نقصٌ، وإذا امتاز فيه الوجودُ عن الذّات لكانت الذّاتُ ناقصةً أي خائبةً أن تكون واحدًا مع الوجود الذي هو كمالاً محضًا [كمالٌ محضٌ]، وكان الوجودُ أيضًا ناقصًا أي عادمًا أن يكونَ شيئًا واحدًا مع الذّات التي هي كمالٌ محض، وهذا شنعٌ. واللّهُ يحوي سائرَ الكمالات، إذن لا يوجدُ فيه تمييزٌ حقيقيٌّ ولا تقديريٌّ بين الذّاتِ والوجود.

البرهانُ الرّابعُ: كلُّ صفةٍ واجبةٍ في اللّه هي شيءٌ واحدٌ مع اللّه، لأنّه لا يوجدُ تمييزٌ حقيقيٌّ ولا تقديريٌّ بين الذّاتِ الالهيّة وبين الصّفاتِ الواجبةِ كما تبيّن في

[illegible]

المقالةِ الثّالثة، والذّاتُ والوجودُ هما صفتان واجبتان في اللّه كما هو واضحٌ. إذن لا يتميّزُ في اللّه الوجودُ عن الذّات بشيءٍ من التّمييزِ الحقيقيّ والتّقديريّ.

البرهانُ الخامسُ: الذي يمتازُ عن ذاتِ الشّيء، فإنْ كان موجودًا في الشّيء، إمّا أن يتعلّلَ عن الذّات كما تتعلّلُ خواصُّ الخلائقِ عن ذاتها، وإمّا أن يتعلّلَ عن علّةٍ خارجةٍ كما تتعلّلُ الحرارةُ في الماء عن قوّةِ النّار. والذّاتُ، يُمتنعُ أن تعلّ وجودَها لكونِ لا شيءَ يَقدِرُ أن يكونَ علّةً لوجودِ نفسِه، وإلاّ لكان أقدمَ من ذاته، إذن يَلزمُ القولُ إنّ وجودَ الذّات يُتعلّلُ عن علّةٍ خارجةٍ موجودةٍ سابقًا على تقديرِ تمييزِه عن الذّات، واللّهُ يُمتنعُ أن يُتعلّلَ فيه الوجودُ عن علّةٍ أخرى لكونِه علّةً أولى لكافّةِ الأشياء، ويُمتنعُ أنّه يَقتبلُ الوجودَ عن أحدٍ بما أنّه واجبُ الوجود، إذن يُمتنعُ أن يتميّزَ في اللّهِ الوجودُ عن الذّات.

البرهانُ السّادسُ: الوجودُ هو فعلُ الطّبيعةِ، لأنّه لا يمكنا [يمكننا أن] نبيّنَ أنّ الطّبيعةَ بالفعلِ، إنْ لم نقلْ إنّها بالوجود. فإذا كان الوجودُ ممتازًا عن الطّبيعةَ، لَزَمَ أنّه يتناسبُ إليها نسبةَ الفعلِ إلى القوّة. واللّهُ تعالى لا يوجدُ فيه شيءٌ من القوّة، لأنّه فعلٌ محضٌ وكمالٌ ناجٍ من كلّ نقص. إذن، لا يتميّزُ فيه تعالى الوجودُ عن الطّبيعة.

البرهانُ السّابعُ: الذي يتميّزُ فيه الوجودُ عن الذّات، فهو موجودٌ باشتراك. كما أنّ الذي تمتازُ فيه الحرارةُ عن الطّبيعة هو حارٌّ باشتراك. وقد يُمتنعُ أنّ اللّهَ يكونُ موجودًا باشتراكٍ، لأنّ الموجودَ بالذّات هو أقدمُ من الموجودِ باشتراكٍ كما تقدّم، ولا يمكنُ أن يوجدَ شيءٌ أقدمَ من اللّه، إذن يُمتنعُ أن يتميّزَ في اللّه الوجودُ عن الذّات والطّبيعة.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: إنّ الوجودَ في اللّه يتميّزُ عن الذّات، لأنّ إشارةَ التّمييزِ هي أن يُطلقَ على شيءٍ ما لا يُطلقُ على غيره، وقد تُطلقُ على الذّاتِ الالهيّةِ أشياءُ ما لا تُطلقُ على الوجودِ، لكونِ وجودِ اللّهِ هو معروفٌ منّا بخلافِ ذاته، إذن يتميّزُ وجودُ اللّهِ عن ذاته. **جوابٌ**: هذا جميعُه لا يدلُّ على تمييزٍ حقيقيٍّ أو تقديريّ، ولكنْ على تمييزٍ عقليٍّ ما قد سلّمناه.

اعتراضٌ ثانٍ: الوجودُ يُقالُ إنّه مُشاعٌ كلّيٌّ، إذا لم تزيد [تزدْ] عليه الذّاتُ شيئًا، ووجودُ اللّهِ يُمتنعُ أن يكونَ مشاعًا مقولاً على كثيرين، إذن يجبُ أنّ الذّاتَ الالهيّةَ

[illegible]

تَزيدُ شيئًا على الوجود. **جوابٌ**: الذي لا يُزادُ عليه شيءٌ يُقالُ على نوعين: **الأوّلُ**، لأنّ من شأنه أن لا يُزادَ عليه شيءٌ كما هو من شأنِ الحيوان غيرِ النّاطق أن لا يُزادَ عليه النّطق، وبهذا المعنى لا تَزيدُ الذّاتُ الالهيّة على الوجودِ شيئًا لكونِ وجودِه تعالى يَطلبُ أن يكونَ بسيطًا بدون زيادة. **الثّاني**، لأنْ ليس من شأنه أن يُزادَ عليه شيءٌ كالحيوان عمومًا، فإنّ من تصوّرِهِ أن لا يُزاد عَليه لا ناطقٌ ولا غيرُ ناطق. وبهذا المعنى يُقالُ إنّ الشّيءَ كلّيٌّ مُشاعٌ مَقولٌ على كثيرين، ما لا يليقُ بالوجودِ الالهيّ، ولا تنسا [تنسَ] الفرقَ الذي هو بين هاتين القضيّتين، من تصوّرِه أن لا يُزادَ عليه شيءٌ، وليس من تصوّرِه أن يُزادَ عليه شيءٌ، لأنّ القضيّةَ الأولى تدلُّ على شيءٍ معيّن في ذاته، والثّانية تدلُّ على شيءٍ عامّ كلّيّ.

الفصلُ ٣ [الثّالث]

(اكتبْ هذا الفصلَ بعد الفصل الثّاني)[٣٤]

الفصلُ التّاسعُ
هل اللّهُ هو تحتَ جنسٍ

قال البعضُ: جنسُ الجوهرِ حَسْبما يُؤخذُ بالعقل مجرّدًا عن هذا وذاك، فيُقالُ بنوعٍ واحد على الخالقِ والخلائق، وبالالتزام: إنّ اللّهَ هو تحت جنس الجوهر. وقال آخرون: لا شيءَ من الأوصافِ تُطلقُ على الباري والبرايا على التّساوي، لأنْ إذا كان جنسُ الجوهر مقولاً على اللّهِ والخلائق على التّساوي لزم أن يوجدَ فصلٌ يَفصِلُ اللّهَ عن الخلائق، وهذا مُحالٌ لكونِ الفصلِ يقدرُ وجودَ كمالٍ في شيءٍ ما لا يوجدُ في غيره، والأمرُ ظاهرٌ أنّه يُمتنعُ وجودُ كمالٍ في الخلائقِ ما لا يوجدُ في غيره.

فنقول: وإنِ امتنعَ أنّ اللّهَ يقعُ تحت جنسٍ أو نوعٍ في ذاته، بما أنّه يفوقُ كلَّ جنسٍ ونوعٍ، فلا يُمتنعُ أن يُعقلَ منّا لفظٌ مشاعٌ مجرّدٌ عن الشّخصيّات مقولٌ على اللّهِ والخلائقِ على التّساوي، وهذا هو لفظُ الشّيءِ ولفظُ الجوهرِ ولفظُ الموجودِ وما أشبه. وبيانُ ذلك أنّ لفظَ الجوهر، مثلاً، حَسْبما هو، مجرّدٌ

٣٤- هذه الحاشية موجودة عمودياً في الهامش الأيمن من الصفحة، وقد وضعنا هذا الفصل في مكانه حسب إرادة المؤلّف، راجعه في الصّفحة ٥٣ من المخطوط.

[illegible]

[illegible]

بالعقلِ عن هذا وذاك، وعن الخالقِ والمخلوقِ لا مانع يُقالُ على اللّه والبرايا، إذ يصحُّ القولُ إنّ اللّهَ جوهرٌ والخلائقَ جوهرٌ. وإنْ كان اللّهُ في ذاته خلوًا عن فعلِ العقل جوهرًا بنوع، والخليقةُ جوهرًا بنوعٍ آخر. ومثالُه أنّ الحيوانَ هو جنسٌ بالنّسبة إلى الانسان والفرس، إذ يُطلقُ على كليهما بنوعٍ واحدٍ في العقل، وإنْ كان الانسانُ في ذاته حيوان [حيواناً] بوجهٍ، والفرسُ حيوان [حيواناً] بوجهٍ آخرَ. وهذا الأمرُ لا يَضعُ نقصًا في اللّه، ولكنْ في عقلنا، لأنّنا لا نعقلُ عن اللّه شيئًا إنْ لم نستفيده [نستفِدْه] من الخلائق.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: لا يقعُ اللّهُ تحت جنسٍ أصلاً، وإلاّ لكان الجنسُ أعمَّ من اللّهِ، وهذا مٌ [مُحالٌ]. **جوابٌ:** إنّ الجنسَ أعمُّ من الأشياءِ الذي [التي] هو جنسٌ [الجنسُ] بالنّسبة إليها، ليس كما اتُّفق، ولكنْ بالحالة التي يُقالُ جنسٌ. وقد قيل إنّ الجنسَ الذي يعمُّ اللّهَ والخلائقَ لا يُؤخذُ بالذّات، ولكنْ بالعقل. إذن الجنسُ هو أعمُ من اللّهِ بالعقل، لا بالذّات، وذلك ليس بمُحالٍ لأنّه لا يدلُّ على نقصِ اللّه، بل على نقصِ عقلنا.

اعتراضٌ ثانٍ: الجنسُ هو أقدمُ من الأشياء التي هو جنسٌ بالنّسبة إليها، لكونِه أعمَّ منها وهي تَتركَّبُ منه، ولا شيءَ أقدمُ من اللّهِ، إذن لا شيءَ هو جنسٌ بالنّسبة إليه تعالى. **جوابٌ:** الجنسُ هو أقدمُ من أنواعِه حَسَبَ التّعقّلِ، وليس كَحَسبِ الذّات، ولا شيءَ هو أقدمُ من اللّهِ بالذّات، وليس حَسَبَ تعقّلنا.

اعتراضٌ ثالثٌ: الذي هو تحت جنسٍ فهو نوعٌ مركّبٌ من جنسٍ وفصل، واللّهُ يُمتنعُ أن يكونَ نوع مركّب [نوعاً مركّباً] عن جنسٍ وفصل، إذن يُمتنعُ أنّ اللّهَ يكونُ تحتَ نوع. وبيانُ الصّغرى أنّ الذي هو نوعٌ هو مقولٌ على أفراد كثيرين، واللّهُ يُمتنعُ أن يَتعدّدَ، إذن يُمتنعُ أن يكونَ نوعًا. **جوابٌ:** الذي هو تحت جنسٍ قد يكونُ إمّا نوع [نوعاً] وإمّا فرد [فرداً]. مثالُ النّوعِ: الانسانُ الذي هو تحت جنسِ الحيوان. مثالُ الثّاني: هذا الانسانُ، أي زيد الذي هو تحت جنس الانسان. وقيل إنّ الانسانَ هو جنسٌ بالنّسبة إلى أفراده، ليس خاصّةً ولكنْ بطريقِ المجاز، لكون الذي يَعمُّ الأفرادَ هو نوعٌ وليس بجنسٍ. هذا يدلُّ أنّ لفظَ الجوهرِ والموجود وما أشبه، وإنْ كان عامّاً بالقياس إلى اللّه والخلائق، فلا ينفي عن اللّهِ تصوّرَ الفرد. كما أنّ لفظَ الانسان، وإنْ كان مقولاً على زيد ويوحنّا على التّساوي، لا يدلّ أنّ الذي تحته هو نوع. **جوابٌ آخرُ**: يجوزُ القولُ إنّ اللّهَ هو نوعٌ كحسب تعقّلِنا، لأنْ ليس من شأنِ كلّ نوعٍ أن يحويَ أفراد [أفراداً] كثيرة، إذ يقومُ النّوعُ

كفوًا بفردٍ واحدٍ خائبٍ من تعدّد.

اعتراضٌ رابعٌ: الجنسُ والنّوع يُقالان بالاضافة إلى الفصل. ويُمتنعُ أن يكونَ اللّهُ فصل [فصلاً]، لأنّ الفصلَ يدلُّ على وجودِ كمالٍ في شيءٍ ما لا يوجدُ في الآخرِ. إذن، يُمتنعُ أنّ اللّهَ يقعُ تحت جنسٍ ونوعٍ وفصل.
جوابٌ: الفصلُ صنفان: الأوّلُ يقومُ بعدمِ الكمال كما تَفترقُ الخليقةُ عن الخالق بما أنّ ليس لها كمالُ الخالق. الثّاني يقومُ بوجودِ الكمال، كما يمتازُ الخالقُ عن الخليقة بما أنّه يحوي كلَّ الكمالاتِ الناجية عن نقصٍ ما لا تحويه الخليقةُ. وبهذا المعنى لا يُمتنعُ أن يُعقلَ منّا لفظٌ بنوعِ الفصل قصدًا لتمييزِ اللّهِ من الخلائق.

الفصلُ العاشرُ
هل اللّهُ مركّبٌ من جنسٍ وفصل

قال بعضُ العلماء: اللّهُ لسته [ليس هو] بنوعٍ مركّب من جنسٍ وفصل ولا تركيبًا عقليًّا **أوّلاً**، لكونِ الكنيسةِ قد تعرفُ أنّ اللّهَ بسيطٌ جدًّا. والذي هو مركّبٌ من جنسٍ وفصلٍ، ليس هو بسيطًا جدًّا، وإنْ كان التّركيبُ عقليًّا. إذن، ليس اللّهُ نوعًا مركّبًا من جنسٍ وفصل. **ثانيًا**، لكونِ الآباء يقولون إنّ اللّهَ ليس جوهرًا، ولكنْ فوقَ الجوهر. إذن، يُمتنعُ لأن يكونَ مُركّبًا من جنسٍ وفصلٍ. **ثالثًا**، الجنسُ منزلته منزلةُ القوّةِ بالنّسبة إلى النّوع. والفصلُ منزلتُه كمنزلةِ الفعلِ بالنّسبة إلى الجنس، واللّهُ هو فعلٌ محضٌ ولا يحوي شيئًا من القوّة، إذن ليس اللّهُ نوعًا مركّبًا عن جنسٍ وفصل.

فنقول لا مُحالَ أن يُعقلَ منّا اللّهُ كأنّه مركّبٌ من جنسٍ وفصل تركيبًا عقليًّا، وليس ذاتيًّا. وبيانُه إنّا قد نَنطقُ عن اللّهِ أشياءَ عديدةً مقولةً عليه تعالى وعلى الخلائقِ معًا، كقولنا: إنّه شيءٌ وإنّه موجودٌ وإنّه جوهرٌ، وما أشبهَ. وقد نَخصُّه بأشياءَ لا تُطلقُ على الخلائقِ، كقولنا: إنّه كاملٌ محضًا، وخائبٌ من نقصٍ، وما شاكلَ ذلك. ولكنّ الذي يُقالُ على أشياءَ مختلفةٍ بطريقةٍ واحدةٍ هو جنسٌ، والذي يُقالُ على واحدٍ وحدَه هو فصلٌ. إذن، لا مُحالَ أن يُعقلَ منّا اللّهُ كأنّه مركّبٌ من جنسٍ وفصل.

جوابُ الأوّلِ: نقولُ إنّ الكنيسةَ تنفي عن اللّهِ التّركيبَ الحقيقيَّ، وليس التّركيبَ العقليّ. وذلك أنّ التّركيبَ الحقيقيَّ هو موجودٌ في عينِ الشّيء، وأمّا التّركيبُ العقليّ ليس [فليس] هو موجود [موجوداً] في عين الشّيء، ولكنْ في العقل. **جوابُ الثّاني**: إنّ الآباءَ الأطهارَ يتكلّمون عن اللّه حَسْبما هو في ذاته، وليس حَسْبما يُعقلُ منّا. فاللهُ في ذاته هو فوقَ الجوهر، لأنّه مُبدعُ الجوهر. وأمّا حَسَبَ تعقّلنا فهو تحت

[illegible]

الجوهرِ، إذ نتصوَّرُ الجوهرَ كأنّه جنسٌ عامٌّ مقولٌ عليه تعالى وعلى البرايا. **جوابُ الثّالثِ** هو فعلٌ محضٌ في ذاته. وأمّا، كحَسَبِ تصوّرِ عقلِنا، لا بدَّ أن يُعقلَ منّا بشيءٍ من القوّة، لأنّا نطلقُ عليه أشياءَ مأخوذةً عن الخلائق.

الفصلُ الحاديَ عشرَ
هل اللّهُ مركّبٌ عن جوهر وعَرَض

نقول لا شيءَ من العَرَضِ في اللّه، بمعنى أنّ اللّهَ ليس هو مركّبًا عن جوهرٍ وعَرَض. وبيانُه: **أوّلاً**، أنّ اللّهَ هو كاملٌ غايةَ الكمالِ بما أنّه واجبُ الوجود ومُوجِدٌ لسائرِ الخلائق. والعَرَضُ هو ناقصٌ لأنّه محتاجٌ إلى الجوهرِ ليُسندَ إليه. إذن، ليس في اللّهِ عرض.

البرهانُ الثّاني: الذي هو كاملٌ بذاته لا يَقبلُ شيئًا من العرض، لكون العرضِ لا يُزادُ على الذّات إلاّ بما أنّ الذّاتَ ينقصُها شيءٌ من الكمال. واللّهُ هو كاملٌ بذاته بما أنّه: قائمٌ بذاته، وفعلٌ محضٌ، وعلّةٌ أولى. إذن، يُمتنعُ أنّ اللّهَ يقبلُ شيئًا من العوارض. ولهذا، قال ماري كيرلّس الاسكندرانيُّ في الكتاب الحادي عشر، في الاصحاح الأوّل من كتاب الكنز: يُمتنعُ أن يُعرضَ شيءٌ لله، لأنّ الذي هو كاملٌ بذاته لا يَقبلُ تأثيرَ الأعراض.

البرهانُ الثّالثُ: كلُّ تركيبٍ حقيقيٌّ يضعُ نقصًا في اللّه بما أنّ الكلَّ هو أعظمُ من أجزائه. ولا شيءَ في اللّه هو أعظمُ وأصغرُ، لأنّ اللّهَ كمالٌ محض؛ إذن لا يوجدُ في اللّه تركيبٌ حقيقيٌّ عن جوهرٍ وعرض.

البرهان الرّابعُ: إذا كان اللّهُ مركّبًا عن جوهرٍ وعرض لكان موضوعًا بالقياس إلى العرض. ويُمتنعُ أنّ اللّهَ يكونُ موضوعًا بالقياس إلى العرض، لأنّ الموضوعَ هو بالقوّة بالنّسبة إلى مَن كان موضوعًا بالقياس إليه، واللّهُ هو فعلٌ محضٌ ولا يوجدُ فيه شيءٌ من القوّة. إذن، ليس اللّهُ مركّبًا عن جوهرٍ وعرض.

البرهانُ الخامسُ: اللّهُ هو نفسُ وجوده. والذي هو نفسُ وجودِه لا يحوي شيئًا سوى ذاتِه ووجودِه، كقولنا: إنّ الحرارةَ لا تحوي شيئًا سوى الحرارةِ، والذي هو حارٌّ بالذّات، أي الذي هو واحدٌ مع حرارته، لا يتضمّنُ شيئًا مُزادًا على الحرارة بخلافِ ما يحوي شيئًا مُزادًا على الحرارة من كان حارًّا بالعرض، أي مَن لم يكنْ واحدًا مع حرارته. واللّهُ هو واحدٌ مع ذاتِه ووجودِه وجوهرِه وكماله، إذن لا يتركّبُ عن شيءٍ ممتاز عن ذاته وجوهره، وبالمتابعةِ: لا يتركّبُ عن جوهرٍ وعرض.

البرهانُ السّادسُ: إذا كان في اللّه عوارضُ، إمّا أن

[illegible]

تكونَ موجودةً فيه بالذّات أو بالعَرَض. ولكنّ التّاليَ المنفصلَ هو مُحالٌ من الطّرفَين. إذن المقدّمُ مُحالٌ. وبيانُ الصّغرى أنّ الذي هو بالذّات هو أقدمُ من الذي هو بالعَرَض، لأنّ الذي هو بالعَرَض لا بدّ أن يعودَ إلى من هو بالذّات. واللّهُ هو وجودٌ أوّلُ ومبدأُ الموجودات، إذن يُمتنعُ أن يوجدَ فيه عَرَضٌ بالعَرَض. ويُمتنعُ أيضًا أن يوجدَ فيه عَرَضٌ بالذّات، لأنّ العَرَضَ الذي هو بالذّات إنّما يُتعلّلُ عن ذات الشّيء كما يُتعلّلُ الضّاحكُ في الانسان عن الحيوانِ النّاطق. واللّهُ يُمتنعُ أن يوجدَ فيه شيءٌ معلولٌ كما أنّه علّةٌ أولى، إذن يُمتنعُ أن يوجدَ في اللّهِ عَرَضٌ بالذّات.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: توجدُ في اللّه عوارضُ، لأنّ الذي هو عَرَضٌ في شيء فهو عَرَضٌ في كلّ شيء، كما أنّ الذي هو جوهرٌ في بعضِ الشّيء هو جوهرٌ في كلّ شيء. والحكمةُ والقوّةُ والعدلُ والرّحمةُ وما أشبهُ فهي [هي] عَرَضٌ في البشر، مع أنّها تُقالُ على اللّه، إذن هي عَرَضٌ في اللّهِ أيضًا. **جوابٌ أوّلٌ:** هذه الأوصافُ، حَسْبما هي في ذاتها، لا تُقالُ على اللّهِ والخلائقِ بنوعٍ واحد، لأنّها في الخلائقِ عَرَضيّةٌ وفي اللّه جوهريّةٌ. **جوابٌ ثانٍ:** هذه الأوصافُ إذا أُخذت بمجرّدِ تصوّرِها هي كمالٌ ناجٍ عن نقص، وبالمتابعة: لا تحوي شيئًا من العَرَض، بخلاف ما تحويه إذا أُخذتْ بقيدٍ، أي بما أنّها تُطلقُ على الخلائق؛ ومثالُه أنّ الحيوانَ، إذا أُخذ بمجرّدِ تصوّره، لا يَدلُّ على ناطقٍ ولا على غيرِ ناطق، بخلاف ما يدلُّ على أحدهِما إذا أُخذ بقيدٍ، أي منحصرًا إلى فصوله. هذا يَدلُّ أنّ الأوصافَ المذكورةَ ليست بعَرَضٍ بمجرّد تصوّرها، ولكنْ من حيثُ انحصارُها إلى البرايا. وأمّا قولُه الذي هو عَرَضٌ في شيءٍ هو عَرَضٌ في كلّ شيء، فمعناه إذا كان عَرَضيًّا بمجرّدِ تصوّره، وليس معناه إذا كان عَرَضيًّا بقيد.

اعتراضٌ ثانٍ: في كافّة الأجناس لا بدّ من وجودِ شيءٍ أوّل. وأجناسُ العوارضِ عديدةٌ، إذن لا بدّ أن يوجدَ لها شيءٌ أوّل. ويُمتنعُ أن يوجدَ شيءٌ أوّلُ خارجَ عن اللّه، إذن يَلزمُ أن يوجدَ في اللّهِ عَرَضٌ أوّلُ. **جوابٌ:** إنّ الجوهرَ هو أقدمُ من العوارض. فمبادي العوارضِ ترتدُّ كفوًا إلى جوهرٍ أوّلَ، وهو اللّهُ تعالى.

الفصلُ الثّانيَ عشرَ
هل اللّهَ بسيطٌ بالكلّيّة

اعتراضٌ أوّلٌ قال: ليس اللّهُ بسيطًا غايةَ البساطة، لكونِ الذي هو بسيطٌ فهو ناقصٌ، كما يبانُ من الأجزاءِ البسيطة هي أنقصُ من الكلِّ المركّب، والأحرفُ المفردة هي أنقصُ من الكلام

[illegible]

المؤلَّف، واللّهُ هو كاملٌ غايةَ الكمال، إذن ليس اللّهُ بسيطًا غايةَ البساطة. **اعتراضٌ ثانٍ**: الأشياءُ المؤلّفةُ هي عندنا أكملُ من الأشياء البسيطة، كما أنّ الجنسَ هو أكملُ من العناصر. والأشياءُ التي هي أعظمُ كمالاً يجبُ اختصاصُها بالله، إذن يجبُ القولُ إنّ اللّهَ مركّبٌ، وبالالتزام: غيرُ بسيط. **اعتراضٌ ثالثٌ**: حيثُ يوجدُ تمييزٌ حقيقيٌّ أو تقديريٌ لا توجدُ بساطةٌ كلّيّة. وفيما بين أوصافِ اللّه وكمالاتِه يوجدُ تمييزٌ حقيقيٌّ أو تقديريٌ، كقولنا: بين الرّحمةِ والعدلِ وبين الحكمةِ والقوّة، لأنّ منزلةَ أوصافِ اللّهِ الكاملةِ غايةً إلى بعضها هي كمنزلةِ أوصافِ الخلائقِ النّاقصةِ إلى بعضها، وفيما بين أوصافِ الخلائق يوجدُ تمييزٌ فوق التّمييزِ العقليّ، إذن ليس اللّهُ بسيطًا بالكلّيّة.

اعتراضٌ آخرُ: بين أوصافِ اللّه يوجدُ تمييزٌ أعظمُ من التّمييزِ العقليّ، لأنّ اللّهَ بالرّحمة يسامحُ ولا يعاقبُ، وأمّا بالعدلِ يعاقب [فيعاقبُ] ولا يسامح، وكذلك بالمحبّةِ يحبُ ولا يُبغضُ، وأمّا بالبغضِ يُبغض [فيبغضُ] ولا يُحبُ. هذا يَدلُّ على تميّزٍ بين الأوصافِ المذكورة. **اعتراضٌ رابعٌ**: الابنُ يَصدرُ عن الآبِ بالعقلِ وليس بالارادة، والرّوحُ القدسُ يصدرُ عن الآب والابن بالارادة وليس بالعقل، إذن يوجدُ تمييزٌ حقيقيٌّ بين الارادةِ والعقل. **اعتراضٌ خامسٌ**: قد قيل أنْ يوجدُ تمييزٌ تقديريٌ بين الذّاتِ الالهيّة والأقانيم، وحيثُ يوجدُ تمييزٌ تقديريٌ لا توجدُ بساطةٌ كلّيّة، إذن ليس في اللّهِ بساطةٌ كلّية. **اعتراضٌ سادسٌ**: الأقانيمُ الثلاثةُ تتميّزُ بعضُها عن بعض تمييزًا حقيقيًّا، والذي فيه تتميّزُ أشياءُ تمييزًا حقيقيًّا ليس هو بسيطًا بالكلّيّة، إذن اللّهُ ليس هو بسيطًا بالكلّيّة.

فنقول: إنّ اللّهَ هو بسيطٌ غايةَ البساطة، وبيانُه على ستّة أنواع:

البرهانُ الأوّلُ: الذي ليس فيه شيءٌ من التّركيبِ الحقيقيّ هو بسيطٌ غايةَ البساطة. واللّهُ ليس فيه شيءٌ من التّركيبِ الحقيقيّ لكونِ التّركيبِ الحقيقيّ: إمّا هو تركيبٌ من أجزاءَ جسميّةٍ، وإمّا تركيبٌ من مادّةٍ وصورة، وإمّا تركيبٌ من طبيعةٍ وأقنوم، وإمّا تركيبٌ من أجزاءَ جوهريّةٍ وصوريّة، وإمّا تركيبٌ من أشياءَ مجرّدةٍ ومؤلّفة، وإمّا تركيبٌ من ذاتٍ ووجود، وإمّا تركيبٌ

[illegible]

[illegible]

من جوهرٍ وعرض؛ وهذا جميعُه قد نزعناه عن الباري تعالى فيما تقدّم، إذن اللّهُ تعالى هوِ بسيطٌ غايةَ البساطة.

البرهانُ الثّاني: البسيطُ هو أقدمُ من المركّب، كما يبانُ في الأحرفِ بالقياسِ إلى الألفاظِ، وفي العناصر بالقياسِ إلى الأجسام؛ ولا شيءَ هو أقدمُ من الله، إذن ليس اللّهُ مركّبًا البتّةَ، والذي ليس هو مركّبًا فهو بسيطٌ، إذن اللّهُ هو بسيطٌ غايةً. قياسٌ آخرُ: البسيطُ هو أقدمُ من المركّب، واللّهُ هو أقدمُ من كلّ شيء، اذن اللّهُ هو بسيطٌ.

البرهانُ الثّالثُ: المركّبُ يحتاجُ إلى أجزائه، ويتعلّقُ بها كعلاقةِ الانسان في النّفس والجسد، واللّهُ لا يحتاجُ إلى شيءٍ بما أنّه حاوٍ كافّةَ الخيراتِ، إذن ليس اللّهُ مركّبًا.

البرهانُ الرّابعُ: كلُّ مركّبٍ يُضافُ إلى علّة، لأنّ كلَّ مركّبٍ هو مؤلّفٌ عن أجزاء، وتأليفُ الأجزاءِ لا يتعلّلُ من ذاته، ولكنْ من غيره بما أنّ المركّبَ هو تالٍ لتأليفِ أجزائه، وبالمتابعةِ: لم يؤلّفْ اجزايه [أجزاءه] ولكنْ إنّما تتركّبُ اجزايه [أجزاؤه] من علّةٍ أخرى موجودةٍ سابقًا، وإلاّ إذا قلنا إنّ المركّبَ يركّب اجزايه [أجزاءه] لكان المركّبُ أقدمَ من ذاته، وهذا مُحالٌ. واللّهُ ليس له علّةٌ أصلاً، إذن ليس اللّهُ مركّبًا البتّة.

البرهانُ الخامسُ: الكلُّ المؤلّفُ لا بدّ أنّه يحوي شيئًا من القوّة، لأنّ في المركّب إمّا أن يكونَ جزءٌ واحد بالقوّة بالقياس إلى الآخر كما هو الجسدُ بالقوّة إلى النّفسِ النّاطقة في الانسان، وإمّا أن يكونَ كلاًّ من الجزئين بالقوّة بالنّسبة إلى الكلّ بما أنّهما يقتبلان الكمالَ بواسطة الكلّ أي بواسطةِ اتّحادهما وتأليفهما. ويُمتنعُ أنْ يوجدَ شيءٌ من القوّة في اللّه بما أنّه فعلٌ محضٌ واجبُ الوجودِ وحاوٍ سائرَ الكمالاتِ الناجيةِ من نقص، إذن يُمتنعُ أن يكوَن اللّهُ مركّبًا.

البرهانُ السّادسُ: المركّبُ هو أكملُ من أجزائه كما أنّ الانسانَ هو أكملُ من النّفس وحدَها أو من الجسدِ وحدَه، واللّهُ يُمتنعُ أن يكونَ فيه شيءٌ أكملُ من الآخرِ كما مرّ، إذن يُمتنعُ أن يوجدَ تركيبٌ في اللّه. قياسٌ آخرُ: المركّب تُطلقُ عليه أشياءُ ما لا تُطلقُ على أجزائه لكونِ المركّبِ على نوعين: الأوّل ما كانت اجزايه [أجزاؤه] مختلفةَ النّوعِ كالانسانِ المؤلّفِ عن نفسٍ وجسد، لأنْ لا شيءَ من أجزاءِ الانسانِ هو انسانٌ. الثّاني ما كانت اجزايه [أجزاؤه] متّفقةَ النّوعِ كالهواءِ المركّبِ عن أجزاءَ هوائيّةٍ، فإنّ اجزايه [أجزاءَه]، وإنْ كانت هواءً مطلقًا، فليست هواءً كمثلِ جسمِ الهواء. ويُمتنعُ في اللّه أن تُطلقَ كمالاتٌ على شيءٍ ما لا تُطلقُ على الآخر، إذن يُمتنعُ أنّ اللّهَ يكونُ مركّبًا.

جوابُ الأوّلِ: البسيطُ في الخلائق هو أنقصُ من المؤلّفِ،

[illegible]

لكونِ المؤلّفِ يحوي كمالاتٍ عديدةً ما لا يحويها البسيطُ. وأمّا في الخالقِ فالبساطةُ هي أكملُ من التّأليفِ من حيثُ أنَّ البساطةَ تحوي سائرَ الخيراتِ محضًا.

جوابُ الثّاني: البساطةُ هي أعظمُ كمالاً في الله من التّركيبِ، وإنْ كان الأمرُ في الخلائقِ بخلافِ ذلك.

جوابُ الثّالثِ: لا يوجدُ تمييزٌ حقيقيٌ ولا تقديريٌ بين أوصافِ الله الواجبة، ولا يَصِحُّ قياسُ أوصافِ الله بعضُها إلى بعض كقياس أوصافِ الخلائق بعضُها إلى بعض، لكون أوصافِ الخلائقِ هي محدودةٌ وناقصة، وبالالتزام: لا تحوي بعضُها بعضًا. وأمّا أوصافُ اللهِ فهي كاملةٌ وغيرُ محدودةٍ، وبالمتابعة: تحوي بعضُها بعضًا. مثلاً: صفةُ الحكمةِ في الانسان، بما أنّها محدودةٌ، لا تحوي كمالَ صفةِ القوّة، وأمّا في الله فكمالُ القوّة يُحتوى في الحكمة، وبالعكس، بما أنّهما غيرُ محدودتين وغيرُ متناهيتين. هذا يدلُّ أنْ لا يوجدُ تمييزٌ حقيقيٌ ولا تقديريٌ بين أوصافِ الله الواجبة، وإنْ كان موجودًا تمييزًا حقيقيًا [موجودٌ تمييزٌ حقيقيٌ] بين أوصاف الخلائق. **جوابُ الآخر**: رحمةُ الله، بما أنّها غيرُ محدودةٍ، تحوي كمالَ العدل؛ ومحبّتُه تعالى، من حيث أنّها غيرُ متناهيةٍ تحوي كمالَ البغضة؛ وهكذا عن سائر الأوصاف: فإنّه تعالى لا يسامحُ في الرّحمة فقط، ولكنْ يعاقبُ بها أيضًا. وكذلك لا يعاقبُ بالعدل فقط، ولكنْ يسامحُ به أيضًا. وهكذا عن المحبّةِ والبغضةِ والعقلِ والارادة، وما أشبه من الأوصاف التي تبانُ لنا أنّها متقابلةٌ، فليس فيها تقابلٌ أصلاً، بل إنّ التّقابلَ هو في توهّمِنا فقط.

جوابُ الرّابعُ: العقلُ والارادة هما واحدٌ في الله، ولا يوجدُ بينهما تمييزٌ حقيقيٌ ولا تقديريٌ. فإذ يُقالُ إنّ الابنَ يصدرُ بالعقلِ، والرّوحُ القدسُ بالارادة، ليس معناه أنّ الارادةَ متميّزةٌ عن العقل تمييزًا حقيقيًّا أو تقديريًّا، ولكنْ معناه أنّ الابنَ هو صورةُ الأشياءِ المعقولة، والرّوحَ القدس صورةُ الأشياءِ المُرادةِ والمحبوبة. ولكونِ صورةِ المعقولاتِ تُفهمُ منّا أنّها صادرةٌ عن العقل، وليس عن الارادة، قد قال الآباء والمعلمين [المعلّمون] إنّ الابنَ يصدرُ عن الآب بالعقل، وليس بالارادة، مع أنّ العقلَ والارادةَ هما واحدٌ بالذّات. وكذلك، لأجل أنّ صورةَ

[illegible]

الأشياءِ المحبوبة نعقلُها أنّها صادرةٌ عن الارادة، وليس عن العقل، قال العلماءُ إنّ الرّوحَ القدس يَصدرُ عن الآب والابن بالارادة، وليس بالعقل، مع أنّ الارادةَ لا تتميّزُ عن العقلِ في اللاهوت. كما إنّا نقولُ إنّ اللّهَ يَقدرُ بالقوّة وليس بالمعرفة، مع أنّ القدرةَ والمعرفةَ هما واحدٌ فيه تعالى؛ وذلك أنّ هذا التّمييزَ يؤخذُ كَحَسب تعقّلِنا، وليس كحسَبِ ذاتِ الشّيء. وقال آخرون: يمكنُ أنّا نميّزُ في اللّه عقلين وإرادتين: أحدهما ذاتيّ ومطلق، والآخر إضافيّ. فالعقلُ الذّاتيُّ هو الذي يُعقلُ به اللّهُ، والارادةُ الذّاتيّةُ هي التي يريدُ بها اللّه، وكلاهما كمالٌ محضٌ خائبٌ من تمييزِ حقيقيّ وتقديريّ، وهما واحدٌ مشتركٌ للأقانيم الثلاثة، لكونِ الآبِ والابنِ والرّوحِ القدس يعقلون ويريدون بعقلٍ واحد وإرادةٍ واحدةٍ مطلقةٍ ذاتيّة. وأمّا العقلُ الاضافيّ فهو الذي به يَنطقُ اللّهُ ما قد عقَلَه، وبهذا النُّطقِ يُبرزُ الكلمةَ. ويَختصُّ ذلك بالآب، لأنّه، وإنْ عَقِلَ الآبُ والابنُ والرّوحُ القدس، فالآبُ وحدَه يَنطِقُ ما يَعقِلُه ويُبرزُ الكلمةَ. وأمّا الابنُ فلا يَنطِقُ ما يَعقِلُه، ولكنْ إنّما يَنطِقُ من الآب، ولذلك يُسمّى كلمةَ الآب. وأمّا الارادةُ الاضافيّة فهي ما يُحِبُّ بها اللّهُ ويَنفخُ الرّوحَ القدس، ويَختصُّ ذلك بالآبِ والابنِ وحدَهما، لأنّه، وإنْ أحبَّ الآبُ والابنُ والرّوحُ القدس معًا، فالآبُ والابنُ وحدَهما يُبرزان المحبّةَ ويَنفخانِ الرّوحَ القدس، وأمّا الرّوحُ القدس فلا يَنفخُ ما يحبُّه، ولكنْ إنّما يَنفخُ ويَصدرُ عن الآبِ والابن.

جوابُ الخامس: اللّهُ هو واحدٌ بسيطٌ غايةَ البساطةِ من جهة اللاهوت والذّات والطّبيعة، وليس من جهة الأقانيم. وأمّا التّمييزُ التقديريّ فلا يوجدُ في الذّات بالنّسبة إلى عينها، ولكن بالنّسبةِ إلى الأقانيم.

جوابُ السّادس: التمييزُ الحقيقيّ الذي هو بين الأقانيمِ لا ينفي بساطةَ اللّهِ، لكونِ بساطتِه تعالى هي من جهةِ الذّات، وليس من جهة الأقانيم.

وإنْ قلتَ: لو كان اللّهُ أقنومًا واحدًا، وكان الأقنومُ واحد [واحداً] مع الطّبيعة، خايب [خائباً] عن التّمييزِ الحقيقيّ والتقديريّ، لكان أبسطَ من أن يكونَ فيه ثلاثةُ أقانيمَ ممتازة بعضُها عن بعض تميّزًا حقيقيًّا، وممتازةٍ عن الذّاتِ تميّزًا تقديريًّا، فأجبتُك: يُمتنعُ أنّ اللّهَ يكونُ موحّدَ الأقنوم، كما سيأتي في الثّالوث.

[illegible]

[illegible]

الفصلَ الثّالثَ عشرَ
هل اللّهُ يتركّبُ عنه شيء

قال البعضُ من الحنفاء: إنّ اللّهَ هو روحُ العالم. وقال آخرون: إنّه روحُ السّماء. وقال آخرون: إنّه مادّةٌ أولى لكلّ شيء.

فنقولُ إنّ التّركيبَ على صنفين: **الأوّلُ**، تركيبٌ ذاتيٌّ خاصٌّ، وهو إذا كان الكلُّ المركّبُ أكملَ وأعظمَ من أجزائه، كما أنّ الانسانَ هو أكملُ من النّفس وحدَها ومن الجسدِ وحدَه. **الثّاني** تركيبٌ جوهريٌّ غيرُ خاصّ، وهو إذا كان جزءٌ من الأجزاءِ مساوي [مساوياً] في الكمال للكلّ، كقولنا: إذا فرضنا أنّ النّفسَ النّاطقةَ هي كاملةٌ غايةَ الكمال، فالانسانُ المركّبُ عنها وعن الجسدِ لم يكنْ أكملَ منها وحدَها.

والأمرُ ظاهرٌ: إنّ اللّهَ يُمتنعُ أن يَقعَ في تركيبِ الأشياءِ تركيبًا خاصّاً، بمعنى أنْ لا شيءَ من الخلائقِ يتركّبُ عن اللّهِ، لا بمنزلةِ المادّة ولا بمنزلة الصّورة. وبيانُه على نوعين:

البرهانُ الأوّلُ: الذي يتركّبُ عنه شيءٌ تركيبًا خاصّاً هو أنقصُ كمالاً من الكلّ المركّب، كما أنّ النّفسَ وحدَها هي أنقصُ كمالاً من الانسان المركّب عن نفسٍ وجسد، واللّهُ هو كاملٌ غايةَ الكمال، إذن يُمتنعُ أن يتركّبَ شيءٌ عن اللّهِ تركيبًا خاصّاً.

البرهانُ الثّاني: العلّةُ الفعّالةُ هي علّةٌ خارجةٌ للأشياء، والعلّةُ الخارجةُ يُمتنعُ أن يتركّبَ عنها معلولُها تركيبًا داخلاً خاصّاً؛ وبالأوفرِ: إذا كانت علّةً أولى، بما أنّ اللّهَ العلّةُ الأولى، هي واجبةُ الوجودِ؛ وبالمتابعةِ: ليست بمادّة لأنّها لا تحوي شيئًا من القوّة، وليست صورةً للشّيء تركيبًا خاصّاً لأنّها أكملُ من كلّ شيء. واللّهُ هو علّةٌ فعّالةٌ أولى، إذن ليس هو بمنزلةِ المادّة ولا بمنزلةِ الصّورة بالنّسبة إلى شيءٍ من الموجودات تركيبًا خاصّاً.

وأمّا التّركيبُ غيرُ الخاصّ فلا يُمتنعُ بالنّسبةِ إلى اللّه، لكونِ اللّه تعالى يقدرُ أن يؤلّفَ مع طبيعته الالهيّة طبيعةً مخلوقة ويقنّمَها بأقنومه، كما قد جرى الأمرُ في السّيّد المسيح الذي هو أقنومٌ واحد ذو طبيعتَين: إلهيّةٍ وإنسانيّة، وذلك أنّ هذا التّركيبَ لا يَضعُ نقصًا في اللّه، لكونِ اللاهوتِ هو أكملُ من الطّبيعةِ المخلوقةِ المتّحدِ معها. وعلى كلّ اعتبارٍ،

[illegible]

لا يزالُ اللهُ كامل [كاملاً] غايةَ الكمال، وحدَه اعتبرناه أم مع طبيعةٍ مخلوقة، لأنَّ الذي كمالُه غيرُ محدودٍ لا يَقبلُ أزيدَ كمال [كمالاً] أصلاً. هذا معناه أنَّ اللهَ لا يَكمَلُ إذا اتّحد مع طبيعةٍ مخلوقة اتّحادًا جوهريًّا، ولكنْ إنّها تُكمِلُ الطّبيعةَ المخلوقةَ لأجل جلالِ الأقنومِ المتّحدةِ به.

المقالةُ السّادسةُ
في كمالِ الله

الفصلُ الأوّلُ
في الكامل

الكاملُ هو الذي ينالُ، بالفعل، جميعَ ما يقتضي حصولَه. أعني الذي لا ينقصُه شيءٌ من الخيراتِ المطلوبة، كقولنا: إنّ الجسدَ كاملٌ، إذا كانت كافّةُ أعضائه موجودةً بالفعل، بالكبر والحسن الواجب.

والكاملُ على قسمين: **الأوّلُ**، كاملٌ من جهةٍ، وهو الذي يكونُ كاملاً في بعضِ الجنس والنّوع، كقولنا: إنّ الانسانَ كاملٌ في نوعِ الانسانِ والملاك، كاملٌ في نوعِ الملاك. **الثّاني**، كاملٌ غايةَ الكمال، وهو الذي يملكُ كافّةَ الكمالاتِ، وينقسمُ إلى قسمين: **الأوّلُ** كاملٌ غايةً في كلّ الأنواع، وهو الذي يحوي سائرَ الكمالات بالفعل مطلقًا، كقولنا: إنّ اللهَ كاملٌ غايةً في كلّ الأنواع، لأنّ كلَّ كمالٍ هو موجودٌ فيه، وكلُّ الكمالِ الموجودِ فيه هو كاملٌ غايةً، بمعنى أنّ العقلَ فيه تعالى هو كاملٌ غايةً، والارادةَ كاملةٌ غايةً، والقوّةَ كاملةٌ غايةً، وهكذا عن سائرِ الأوصاف. **الثّاني** كاملٌ غايةَ الكمالِ بنوعٍ واحد من الأنواع، كقولنا: إذا فرضنا أنّ إرادةَ الانسان تكونُ كاملةً غايةً بخلافِ العقل.

والكمالُ قسمان: **الأوّلُ** كمالٌ محضٌ، أي ناجٍ عن نقصٍ، وهو الذي لا يقبلُ أخلاطَ نقصٍ، كقولنا: إنّ القدرةَ عمومًا هي كاملةٌ محضًا، بما أنّها خائبةٌ أن تختلطَ بنقصٍ، لأنّ في تصوّرِ القدرةِ لا يَدخلُ شيءٌ من النّقص. **الثّاني** كمالٌ ممتزجٌ بنقص، وهو الذي فيه أخلاطُ نقصٍ، كقولنا: إنّ المشيَ في الانسان هو كمالٌ ممتزجٌ بنقصٍ، بما أنّه يحوي شيئًا من النّقص، أي من تركيبِ المادّةِ والصّورة. وقال آخرون: إنّ الكمالَ المحضَ صنفان: **الأوّلُ** كمالٌ محضٌ دالٌّ على نقصٍ في مَن لا يوجدُ فيه، كقولنا: إنّ الحكمةَ هي كمالٌ محضٌ بالمعنى المذكور، لأنّ الذي ليس فيه حكمةٌ لا بدّ أن يكونَ فيه نقصٌ. **الثّاني** كمالٌ محضٌ لا يدلُّ

على نقصٍ في مَن لا يوجدُ فيه، كقولنا: إنّ الأبوّةَ هي كمالٌ محضٌ خالصٌ عن نقصٍ بالمعنى المذكور بالنّسبة إلى الآب الأزليّ، لكونها لا تضعُ نقصًا في من يمتازُ عنها، لأنّ الابنَ والرّوحَ القدسَ هما كاملان بغيرِ نقصٍ، وإنْ لم يكونا أبًا.

الفصلُ الثّاني
هل اللّهُ كاملٌ غايةَ الكمال

اعتراضٌ أوّلٌ: قال ليس اللّهُ كامل [كاملاً] غايةَ الكمال، لأنّ الكاملَ هو الذي يُتكمّلُ، إذ الأشياءُ تُقالُ عندنا كاملةً إذا صُنعت كاملاً، واللّهُ ليس هو مصنوع [مصنوعاً] بوجهٍ من الوجوه، إذن ليس اللّهُ كاملاً. **اعتراضٌ ثانٍ:** اللّهُ هو مبدأُ الأشياء، والمبدأُ معتادٌ أن يكونَ ناقصًا، كما يَبانُ في الزّروعِ التي هي أنقصُ كمالاً من الأشجار والنباتات والحيوانات، إذن اللّهُ ليس هو كاملاً. **اعتراضٌ ثالثٌ:** الجسمُ هو كاملٌ، والخلائقُ كاملةٌ كما جاء في الاصحاحِ الأوّل من سفرِ الخليقة: ورأى اللّهُ كلَّ ما فعل، فإذا هو حسنٌ جدًّا. والذي لا يحوي بعضَ الكمال فليس هو كامل [كاملاً] غايةً، واللّهُ ليس هو جسمًا، إذن ليس اللّهُ كامل [كاملاً] غايةً. **اعتراضٌ رابعٌ:** اللّهُ هو نفسُ الوجود، والوجودُ هو ناقصٌ بما أنّه مشاعٌ مقولٌ على كثيرين، إذن اللّهُ ناقصٌ.

فنقولُ: إنّ اللّهَ هو كاملٌ غايةَ الكمالِ المحض، بمعنى أنّه يحوي سائرَ الكمالاتِ الخالصةِ عن نقص. **وبيانُه أوّلاً** أنّ موسى النبيَّ، لمّا سأل أن ينظرَ اللّهُ، فأجابه في الاصحاحِ الثّالثِ والثلاثين من سفر الخروج، وقال له: إنّي أريكَ كلَّ خير. هذا يدلُّ أنّ اللّهَ هو كلُّ خيرٍ وكمال. وقال في المزمور الرّابع والتّسعين: الذي غرس الأذنَ ألا يَسمعُ، والذي جبلَ العيَن ألا يُبصرُ. هذا معناه أنّ الذي خلق سائرَ الكمالات، لا بدّ أن يكونَ كاملاً غايةَ الكمال. وقال في الاصحاح الخامس من متّى: كونوا كاملين كما هو أبوكم الذي في السّماءِ كاملٌ. هذا لا يَدلُّ أنّ الخلائقَ يمكنُها الوصولُ إلى كمالِ الخالق، لأنّ الكمالَ الالهيّ هو غيرُ متناهٍ، ولكنْ يدلُّ أنّا نتقرّبُ إلى كمالِ اللّه بقدرِ الامكان.

البيانُ الثّاني الذي هو بالفعل محضٌ هو كاملٌ محضًا، لأنّ الكمالَ هو الوجودُ بالفعل، وواجبُ الوجودِ هو فعلٌ محضٌ خائبٌ من قوّة، إذن واجبُ الوجودِ هو كاملٌ محضًا. واللّهُ هو واجبُ الوجودِ كما مرّ، إذن اللّه هو كاملٌ محضًا. وإنْ قلتَ قد يكونُ الشّيءُ بالفعل بالقياس إلى كمالٍ واحد، وآخرُ يكونُ بالقوّة

[illegible]

بالنّسبةِ إلى كمالٍ واحدٍ فأكثرَ، فهذا الثّاني هو أكملُ من الأوّل. فأجبتُك إنّ الثّانيَ ما دام بالقوّة لا يزالُ أنقصَ من الأوّل أبدًا دائمًا، لأنّه على كلّ حالٍ الفعلُ أكملُ من القوّة. وإنْ قلتَ لا يحصلُ أنّ اللّهَ كاملٌ غايةَ الكمالِ من أنّه بالفعل مطلقًا، لأنْ يمكنُ أن يكونَ الشّيءُ بالفعل بالنّسبة إلى بعضِ الكمالاتِ فقط، فأجبتُك إنّ الفعلَ يجاوبُ الكمالَ، فإذا كان الفعلُ في بعضِ النّوعِ كان الكمالُ في بعض النّوعِ، وإنْ كان الفعلُ في كافّةِ الأنواعِ كان الكمالُ في كافّة الأنواع. وأمّا الواجبُ الوجودِ ليس [فليس] هو بالفعلِ بالقياس إلى كمالٍ محدود، ولكنْ بالقياسِ إلى كافّةِ الكمالاتِ كما سيأتي.

البيانُ الثّالثُ: اللّهُ هو علّةٌ أولى فعّالةٌ لسائرِ الموجودات. والعلّةُ الأولى لا تفعلُ إلاّ بما أنّها موجودةٌ بالفعلِ من ذاتها. والذي هو موجودٌ بالفعل من ذاتِه هو كاملٌ محضًا، بخلاف الذي هو موجودٌ عن غيرِه، لأنّ الذي هو موجودٌ عن غيرِه يحوي شيئًا من القوّة، إذن اللّهُ هو كاملٌ محضًا.

البيانُ الرّابعُ: الذي هو أزليٌّ أبديٌّ حاضرٌ في كلّ مكانٍ، عارفٌ كلَّ شيء، خائبٌ من التّركيبِ الحقيقيّ، ناجٍ من التّغييرِ، فهو كاملٌ غايةَ الكمال، لأنْ لا يوجدُ فيه شيءٌ دالٌّ على نقصٍ، واللّهُ يحوي الكمالاتِ المذكورةَ كما تقدّم وكما سيأتي، إذن اللّهُ هو كاملٌ غايةَ الكمال.

البيانُ الخامسُ: يوجدُ في المخلوقاتِ كمالٌ أكبرُ وأصغرُ، كقولنا: إنّ العائشَ هو أكملُ من غير العائشِ، والجوهرُ أكملُ من العَرَض، وأمّا الأكبرُ والأصغرُ يُقالان [فيقالان] على أشياءَ مختلفةٍ حَسْبما تقتربُ إلى شيءٍ موجودٍ أعظمَ من الجميعِ بالكمال، كقولنا: الباردُ الأشدُّ والأنقصُ يُقالان بالنّسبة إلى أعظم [الأعظم] برودةً أي الماء، إذن يوجدُ في الأشياءِ شيءٌ أعظمُ كمال [كمالاً] من سائرِ المخلوقات، وهو اللّهُ تعالى.

جوابُ الأوّلِ: الألفاظُ التي نطلقُها على اللّه يجبُ أن تتجرّدَ عن النّقصِ الموجودِ فيها، كقولنا: إذا قلنا إنّ اللّهَ ضابطُ العالم بيمينه يجبُ علينا أن نفهمَ قوّتَه، وذلك أنْ لا توجدَ عندنا ألفاظٌ ناجيةٌ عن نقصٍ من حيث أنّ معرفتَنا تأخذُ الابتداءَ عن الأشياءِ المادّيّة. فإذ يقالُ على الخليقةِ إنّها كاملةٌ نفهمُ أنّها مصنوعةٌ كاملاً، لأنّ الخليقةَ هي ناقصةٌ بالذّات. وأمّا قولُنا إنّ اللّهَ كاملٌ لا [فلا] يجبُ أن نفهمَه بهذا المعنى، ولكنْ بمعنىً آخرَ، وهو أنّه تعالى لا يحوي شيء [شيئًا] من النّقص. **جوابُ الثّاني:** مبادئُ الأشياءِ هي ناقصةٌ

[illegible]

عندنا، لأنّها بالقوّةِ إلى شيءٍ أكملَ منها. وأمّا اللّهُ ليس [فليس] هو مبدأ بالقوّة، ولكنْ بالفعل، بما أنّه واجبُ الوجود. **جوابُ الثّالث:** كمالُ الخلائقِ هو كمالٌ ممتزجٌ بنقصٍ، لأنّه محدودٌ وناقصٌ عن غيره، وقال أن يُزادَ عليه. واللّهُ لا يحوي الكمالَ الممتزجَ بنقصٍ إلاّ بنوعٍ أشرفَ كما سيأتي. **جوابُ الرّابع:** اللّهُ ليس هو نفسَ الوجودِ المطلقِ المقولِ على كثيرين، ولكنّه نفسُ وجودِه، كما أنّ الانسانَ ليس هو حيوان [حيواناً] مطلقًا، ولكنّه هذا الحيوانُ.

وإنْ قلتَ: قد تُطلقُ على اللّهِ في الكتابِ الالهيّ أشياءُ تدلُّ أنّه ليس كامل [كاملاً] غايةَ الكمالِ كالغضب والجهل والنّدامة وما شاكل ذلك، فأجبتُك: هذه الأشياءُ لا تُقالُ على اللّهِ بنوعٍ خاصٍّ كما تُقالُ علينا، ولكنْ إنّما تُطلقُ عليه بطريقِ المجازِ للدلالةِ على بعض الأفعال التي لا يمكنّا [يمكنُنا] أن نفسّرَها إلاّ بهذه الألفاظ.

الفصلُ الثّالثُ
هل اللّهَ يحوي كمالاتِ سائرِ الأشياء

إنّ الشّيءَ يُقالُ إنّه يحوي كمالَ الآخر إذا وُجد فيه كمالُ الآخر عددًا أم نوعًا، كقولنا: إنّ الابنَ في اللاهوت يحوي كمالَ الآب عددًا، لأنّ نفسَ كمالِ الآب هو كمالُ الابن، إذ طبيعتُهما هي واحدةٌ بالعدد، والابنُ البشريُّ يحوي كمالَ أبيه نوعًا، لأنّ كمالَ الابن يتّفقُ بالنّوعِ مع كمال الآب وإنِ اختلفَ بالعدد.

ويُقال: إنّ واحد [واحداً] يحوي كمالَ الآخر على قسمين: **الأوّلُ** بتواطي الاسم، وهو إذا اتّفق كمالٌ واحد مع كمالِ الآخر بالعدد أم بالنّوع، كقولنا: إنّ نار [ناراً] واحدةً تحوي كمالَ نارٍ أخرى، وإنسان واحد [وانساناً واحداً] يحوي كمالَ إنسانٍ آخرَ؛ وعلى هذا النّمطِ: العلّةُ تحوي كمالَ معلولها إذا كانت متّفقةً معه بالنّوع. **الثّاني** بالشّرف والسّموّ والقوّة، وهو إذا اختلف كمالٌ واحدٌ عن الآخرِ بالعددِ والنّوع، كقولنا: إذا كان الكمالُ محضًا ناجيًا عن نقصٍ في واحدٍ، وكان ممتزجًا بنقصٍ في الآخر، وعلى هذا النّمطِ: العلّةُ تحوي كمالَ معلولِها بأشرفِ نوعٍ إذا كانت مختلفةً عنه، كقولنا: إنّ الشّمسَ تحوي كمالَ المعادنِ والنّباتات، والصّنّامَ يحوي كمالَ الصّنم وما أشبه.

فنقولُ: إنّ اللّه يَحوي كمالَ سائرِ المخلوقات بأشرفِ نوعٍ، أعني بتجرّدِها عن كافّةِ النّقصانات، كما أنّ الصّنّامَ يحوي كمالَ الصّنم بتجرّدِ ذلك عن نقصِ عدمِ الحياة وعدمِ الحركة وما شاكلهما. **وبيانُه أوّلاً** يؤخذُ عن الكتبِ المقدّسةِ، حيث يُقالُ في المزمور الرّابع والتّسعين: الذي غَرسَ الأذنَ أليس

[illegible]

يَسمعُ، والذي جَبَلَ العينَ أَليس يُبصرُ. هذا معناه: الذي خَلَقَ البرايا أَليس يحوي كمالاتِها بأشرفِ نوعٍ خلوًّا عن النّقصاناتِ الموجودةِ فيها. وقال في الاصحاح السّادس والسّتّين من نبوءة أشعيا: أَلعلّي أنا الذي أولّد الغيرَ، فأنا لا أَلدُ يقولُ الرّبُّ، إنّي أنا المُعطي التّوليدَ للغير، أكونُ عاقرًا يقولُ الرّبُّ إلهُك. وفي الاصحاح الرّابع والعشرين، من حكمة بن [ابن] سيراخ: فيَّ أنا نعمةُ كلِّ مسلكٍ وحقّ، ثمّ فيَّ أنا كلُّ رجاءِ حياةٍ وفضيلة. وفي الاصحاح الأوّل من إنجيل يوحنّا: به كان الحياة. وفي الاصحاح الحادي عشر، من رسالة رومية: منه وفيه كلُّ شيء. وقال مار ديوناسيوس في الفصل الخامس من الأسماء الالهيّة: إنّ اللّهَ يحوي كلَّ شيءٍ في ذاتِه البسيطةِ غيرِ المحدودة. وقال إقليميس الاسكندرانيّ في الفصل التّاسع من كتابِ تعليمِ الأطفال الأوّل: اللّهُ هو كلُّ شيء. هذا معناه أنّ اللّهَ يحوي في ذاتِه القدسيّةِ كلَّ الكمالاتِ المخلوقة بأشرفِ نوع.

البيانُ الثّاني: كلُّ كمالِ المعلول هو موجودٌ في علّته سابقًا، إمّا متواطئًا وإمّا بأشرفِ نوعٍ كما يَبانُ في سائرِ المعلولات، وذلك أنّ المعلولَ لا بدّ أن يتقدّمَ وجودُه في قوّةِ العلّةِ الفعّالةِ سابقًا، لأنّ المعلولَ هو ممكنُ الوجود، وممكنُ الوجودِ لا يَخرجُ إلى الوجودِ إلاّ بواسطةِ شيءٍ موجود، واللّهُ هو علّةٌ أولى فعّالةٌ لسائرِ الأشياء، إذن اللّهُ يحوي، بأشرفِ نوعٍ، كمالاتِ سائرِ الأشياء. وقيّد بقوله بأشرفِ نوعٍ، لأنَّ كمالاتِ الخلائق، حَسبَما هي في ذاتِها، فهي ممتزجةٌ بنقصاناتٍ شتّى، فلا تُحوى في اللّه مع نقصاناتِها، ولكنْ بما أنّها مجرّدةٌ عنها. وإذ يُقالُ إنّ كمالاتِ الخلائق تُحوى في الخالق، لا يجبُ فهمُه أنّ كمالاتِ البرايا هي موجودةٌ عددًا أو نوعًا في الباري، ولكنْ بالقوّة، أي بأشرفِ نوع، كما أنّ الصّنّامَ يحوي بالقوّةِ كمالاتِ الصّنم، بمعنى أنّه مُعطي الصّنم كمالاتِه. وإنْ قلتَ: إنّ اللّهَ ليس فيه قوّةٌ البتّةَ بما أنّه فعلٌ محض، إذن يُمتنعُ أن يحويَ كمالاتِ الخلائقِ بالقوّة، فأجبتُك: إنّ القوّةَ تُؤخذُ على وجهين: الأوّل، بالمقابلة للفعل، ومعناها أنّ الشّيءَ لم يوجدْ بالفعل. وبهذا المعنى، لا توجدُ قوّةٌ في اللّه، لأنّ كمالاتِ اللّه هي موجودةٌ بالفعل. الثّاني، للدلالةِ على القدرةِ والسّلطان بالنّسبة إلى إخراجِ الخلائقِ من القوّة إلى الفعل، وبهذا المعنى يَلزمُ وضعُ القوّةِ في اللّه بما أنّه علّةٌ أولى فعّالة. قياسٌ آخر: اللّهُ هو علّةٌ أولى فعّالةٌ لكافّةِ الأشياء. والعلّةُ تحوي كمالَ معلولها، كما يَبانُ بالاستقراء في كافّةِ العلل الأوّليّة. اذن اللّهُ يحوي كمالَ كافّةِ الأشياء. ولكنْ، لا يحوي ذلك متواطئًا، لأنّ كمالاتِ

[illegible]

[illegible]

مثل انها تيبس الطين وتذيب الشمع

الخلائقِ هي ممتزجةٌ بنقص، إذن يحويها بأشرفِ نوع. وإنْ قلتَ قد توجدُ عللٌ طبيعيّة أنقصُ من معلولاتها، كما هي العوارضُ بالنّسبةِ إلى الجوهرِ والعللِ الالهيّةِ بالقياس إلى المعلول، فأجبتُك: لاجلذلك [لأجل ذلك] قيّدنا كلامَنا بمقالِ العللِ الأوّليّة. وبعده، وإنْ أمكن أنّ العلّةَ المخلوقةَ تكونُ أنقصَ كمالاً من معلولها، فلا يمكنُ ذلك بالقياس إلى العلّة الأولى الخالقةِ وإلى الخلائق.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: لا يحوي اللّهُ كمالاتِ سائرِ الخلائق لما جاء في الخامسَ عشرَ من رسالة قورنثية الأولى: حينئذٍ يكونُ اللّهُ كلاً في الكلّ. إذن، الآنَ لا يحوي اللّهُ كلَّ شيء. فأجبتُك: معنى قولِ الرّسول يُؤخذُ على وجهين: الأوّل أنّه حينئذٍ، أي بعد القيامة، يُعرفُ اللّهُ من الكلّ أنّه كلاً [كلٌّ] بالكل، أي بكلّ القدّيسين، لأنّ الذي يُعرفُ من جديدٍ قد اعتاد الكتابُ الالهيُّ أن يقولَ إنّه يصيرُ. الثّاني: إنّ اللّه حينئذٍ، أي بعد القيامة، يكونُ كلاً في كلّ القديسين، لأنّ، حينئذٍ، القدّيسين يحصلون الخيرَ الأعظم، أي نظرَ وجهِ اللّه، فيكونُ في كلِّ واحدٍ منهم كلُّ كمالٍ بخلافما [بخلافِ ما] هو الآنَ في بعضِ القدّيسين بعضُ كمال، وفي آخرين كمالٌ آخرُ.

اعتراضٌ ثانٍ: اللّهُ بسيطٌ هو. وكمالاتُ الخلائقِ هي عديدةٌ ومختلفةٌ ومنافيةٌ بعضُها لبعض، كالرّحمةِ والعدلِ والمحبّةِ والبُغضةِ والحرارةِ والبرودة. إذن، لا يحوي اللّهُ كلَّ كمالاتِ الخلائق. **جوابٌ أوّلُ**: كما أنّ الشّمسَ تحوي في ذاتها قوّةً إلى مفاعيلَ شتّى، وإنْ كانتِ المفاعيلُ منافيةً بعضُها لبعض "كمثل أنّها تيبّسُ الطّينَ وتذوّبُ الشّمع"[٣٥]، هكذا يحوي اللّهُ في ذاتِه كافّةَ الكمالات، وإنْ كانت متضاددةً بعضُها مع بعضٍ في الخلائق، لأنّ الذي هو متقابلٌ في البرايا هو واحدٌ في الباري. **جوابٌ آخرُ**: بساطةُ اللّه لا تَمنعُ أنّه يحوي كمالاتٍ شتّى، لأنّ الكمالاتِ ليست عديدةً في اللّه، ولكنّها واحدٌ، إذ لا يوجدُ بينها تمييزٌ حقيقيٌّ ولا تقديريٌ. **جوابٌ ثالثٌ**: ذاتُ اللّهِ الواحدةُ هي قادرةٌ أن تفعلَ كلَّ شيء. وبهذا المعنى تُحوى كمالاتُ كلِّ شيء، كما أنّ الصّنّامَ الواحدَ يحوي كمالاتِ أصنامٍ عديدة، لأنّه قادرٌ أن ينحتَها. **جوابٌ رابعٌ**: الكمالُ من حيث هو كمالٌ لا يقابلُ بعضُه لبعض، لأنّ التّقابلَ إنّما يقومُ بالعدم، بما أنّ الواحدَ يحوي عدمَ الآخر كما أنّ الحارَّ هو متضادد [مضادٌّ] للبارد لأنّه لا يحوي البارِدَ. والعدمُ هو نقصٌ. إذن التّقابلُ يقومُ بالنّقص، واللّهُ ليس فيه نقصٌ، إذن اللّهُ يحوي كلَّ كمالٍ من دونِ تقابل.

اعتراضٌ ثالثٌ: توجدُ في الخلائقِ كمالاتٌ أكملُ من بعضها، كما أنّ الحياةَ هي أكملُ من الوجودِ وحدَه، ولا يمكنُ أن يوجدَ في اللّه

٣٥- هذه العبارة موجودة في الهامش، ومكتوبة عموديًّا بالعربيّة.

[illegible]

[illegible]

كمالٌ أكملُ من غيره، إذن لا يمكنُ أن يحويَ اللّهُ كافّةَ كمالاتِ الخلائق. **جوابٌ أوّلٌ**: كلُّ الكمالاتِ هي واحدٌ في اللّه، ولا تمتازُ بعضُها عن بعضٍ تمييزًا حقيقيًّا. **جوابٌ آخرُ**: الكمالاتُ تختلفُ في الخلائق، ليس من جهةِ الكمال، ولكنْ من جهةِ النّقص، لأنّ الكمالَ لا يَختلفُ عن غيرِه إلاّ لأجلِ العدم، كقولنا: إنّ الحياةَ أكملُ من الوجودِ وحدَه، لأنّ الوجودَ وحدَه هو عدمُ الحياة، والعدمُ هو نقصٌ إذا كان عدمُ كمال. وفي اللّه لا يوجدُ عدمُ كمالٍ لأنّه كمالٌ محض، إذن لا يوجدُ في اللّه كمالٌ أكملُ من غيره.

اعتراضٌ رابعٌ: الذي يحوي سائرَ الكمالاتِ هو كاملٌ غايةً، واللّهُ ليس كامل [كاملاً] غايةً، إذن ليس يحوي اللّهُ سائرَ الكمالات. وبيانُ الصّغرى أنّ الذي هو كاملٌ غايةً، لا شيءَ أكملُ منه. وقد يوجدُ أكملُ من اللّه، لأنّ اللّهَ مع العالمِ هو أكملُ من اللّهِ وحدَه، لأنّ العالمَ يَزيدُ كمالاً على اللّه، وإلاّ لكان لا شيءَ، إذن ليس اللّهُ كامل [كاملاً] غايةَ الكمال. **جوابٌ**: اللّهُ وحدَه هو كاملٌ غايةَ الكمال، وبالمتابعة: لا يُزادُ عليه كمالٌ محضٌ خالصٌ من نقصٍ، إذا تناسب اللّهُ وحدَه مع اللّه والعالم، لأنّ في الطّرفين يوجدُ اللّه. وأمّا العالمُ ليس [فليس] فيه كمالٌ ناجٍ عن نقصٍ. وقال بعضُ العلماء: إذا تناسب اللّهُ وحدَه مع اللّه والعالم، فالمجموعُ من اللّهِ والعالمِ هو أكملُ من اللّهِ وحدَه، لأنّ العالمَ هو شيءٌ وجوديّ، وكلُّ شيءٍ وجوديٌّ كاملٌ، وبالمتابعة: المجموعُ من اللّه والعالم يحوي كمالاً ما لا يحويه اللّهُ وحدَه. فنقولُ: ليس المجموعُ من اللّه والعالم هو أكملَ من اللّهِ وحدَه كمالاً ناجيًا من نقصٍ، لأنّ العالمَ هو ناقصٌ، واللّهُ، بما أنّ كمالَه هو غيرُ متناهٍ بالفعل، لا يقبلُ ازديادَ كمالٍ أصلاً، "كما إذا نوّرتَ سراج [سراجاً] مع نور الشّمسِ فليس الشمس تحوي كمالاً أكثرَ ممّا هي"[٣٦]. وأمّا قولُه إنّ العالمَ شيءٌ وجوديٌّ، فجوابُه أنّه وجوديٌّ ممتزجٌ بنقص. فمن حيثُ يوجدُ كمالٌ في العالم يُحوى في اللّه كفوًا، ومن حيثُ يوجدُ فيه نقصٌ يُمتنعُ أنّ المجموعَ من اللّهِ، ونقصٌ يكونُ أكملَ من اللّه وحدَه. **جوابٌ آخرُ**: لا يجوزُ القولُ أنْ يوجدَ شيءٌ أكملَ من اللّه، لأنّ الخليقةَ يُمتنعُ أن تزيدَ كمالاً على اللّه. **جوابٌ ثالثٌ**: اللّهُ ليس هو أكملَ من اللّه، لأنْ لا شيءَ أكملُ من ذاته. إذن، إنْ كان المجموعُ من اللّه، والخلائقُ أكملُ من اللّهِ وحدَه، لكانتِ الخلائقُ أكملَ من اللّه، وهذا أشنعُ مُحالٍ. **جوابٌ رابعٌ**: المجموعُ من اللّه. والخلائقُ، يقال، أكملُ من اللّه، ليس بالقيمةِ والكمال، ولكنْ بالعدد والنّوع، لأنّ الخلائقَ يمتازُ كمالُها بالعدد والنّوع عن كمال اللّه وحدَه، وإنْ كان كمالُها ممتزجًا مع نقص.

الفصلُ الرّابعُ
هل يمكنُ وجودُ شيءٍ أكملَ من اللّه

٣٦- هذه العبارة مكتوبة عموديًّا بالعربيّة في الهامش الفاصل بين عمودَي الصّفحة.

ܢܩܘܠ ܐܢ ܡܥܢܝ ܐܢ ܝܟܘܢ ܡܐ ܝܩܘܠܗ ܐܠܢܒܝ
ܐܠܠܗ . ܠܐܢ ܦܐܩܗ ܐܠܐܫܝܐ ܟܠܗܐ ܐܠܠܗ ܗܘ
ܡܥܪܦܬ ܐܠܘܓܘܕ ܘܗܝ ܐܡܪ ܓܐܗ ܒܐܠܘܓܘܕ ܡܢ
ܐܠܠܗ . ܘܟܠ ܐܠܐܫܝܐ ܬܫܬܗܝ ܫܝܐ ܡܢ ܐܠܚܝܪ
ܒܚܣܒ ܡܥܪܦܬ ܐܠܘܓܘܕ ܘܗܘ ܐܢܗ ܡܢ ܓܗܬ
ܐܠܘܓܘܕ . ܘܠܟܢ ܐܢ ܡܥܪܦܬ ܐܠܘܓܘܕ ܡܫܬܡܠ
ܐܠܝ ܓܡܝܥ ܐܠܘܓܘܕ ܠܐܢܗ ܡܢ ܓܗܬ ܐܠܡܥܪܘܦ
ܐܠܬܝ ܐܠܟܠܝܗ ܐܢ ܡܥܢܝ ܘܓܘܕ ܗܘ ܐܢ ܦܥܠܗ
ܡܢ ܐܠܠܗ . ܦܠܝܣ ܐܠܠܗ ܗܘ ܦܩܛ ܐܠܓܝܪ
ܡܥܪܘܦ ܦܥܠܝܬܗ . ܘܠܐ ܡܥܢܝ ܐܢ ܦܗܡ ܡܐ ܦܥܠܗ
ܡܢ ܐܠܦܥܠ ܐܠܓܝܪ ܡܥܪܘܦ ܐܠܐ ܐܠܓܝܪ ܡܥܪܘܦܐ
ܠܐ ܡܚܠ ܠܗ ܘܠܐ ܢܗܐܝܗ ܐܠܐ ܐܠܡܥܠܘܡ ܒܟܠܗ
ܟܠ ܡܐ ܦܥܠܗ ܐܠܠܗ . ܐܝ ܡܥܢܝ ܐܢ
ܝܟܘܢ ܡܐ ܗܘ ܐܠܠܗ ܐܢ ܟܘܢ ܦܥܠܗ ܐܠܠܗ .
ܘܐܠܡܥܢܝ ܠܐܢ ܗܘ ܡܫܟܠ ܐܝܗ ܐܢ ܝܟܘܢ
ܡܢ ܐܠܠܗ . ܐܝ ܡܥܢܝ ܐܢ ܝܟܘܢ ܡܐ ܐܦܥܠܗ
ܡܢ ܐܠܛܒܝܥܐ . ܘܠܝܣ ܗܘ ܐܢ ܝܟܘܢ ܟܠ ܐܠܐܢ
ܡܢ ܡܥܠܘܡܐܬ ܐܠܥܐܠܡ ܦܝ ܐܠܛܒܝܥܗ . ܦܠܗܕܐ
ܐܠܝ ܫܝ ܘܠܟܢ ܦܝ ܐܠܛܒܝܥܗ ܦܠܐ ܫܝ ܦܝ ܐܠܥܠܡ
ܠܝ ܐܠܛܒܝܥܗ ܡܢ ܐܠܐܠܗ ܘܐܠܛܒܝܥܗ ܒܟܠܗ
ܐܩܘܝ . ܘܐܠܬܠܐܬܗ ܐܠܐܫܝܐ ܡܬܥܠܩܗ ܠܐܬܠܐ
ܡܥܠܘܡ ܐܦܥܐܠ ܡܥܐ ܒܩܘܬ ܐܠܠܗ ܐܠܐܘܠ
ܐܘ ܡܢ ܐܠܠܗ ܐܠܐܘܠ ܠܐܢܗ ܡܬܩܕܡ ܒܟܠ ܚܠܩܗ ܐܘܡܐ
ܘܠܐ ܦܝ ܐܠܩܘܗ ܡܢ ܓܗܬܗܐ . ܐܘ ܦܥܠܗ
ܐܠܠܗ ܐܠܡܬܩܕܡ ܗܘ ܐܦܥܐܠܗ ܐܠܠܗ ܘܚܕܗ .
ܦܠܗܕܐ ܟܢܐ ܢܩܘܠ ܦܥܠ ܐܠܠܗ ܗܘ ܘܐܝܗ
ܟܢ ܡܥܠܘܡ ܡܓܪܘ ܘܐܦܥܠ ܠܢܐ ܠܐܢܗ ܠܐ ܝܥܡܠ
ܐܘ ܦܝ ܐܠܡܬܩܕܡ ܦܠܐ ܢܩܘܠ ܐܠܐܠܗ ܗܘ ܐܠ
ܒܟܠ ܐܠܐܫܝܐ ܦܥܐܠ ܐܠܡܬܩܕܡ ܐܘ ܐܟܬܪ

ܠܐ ܐܠܛܒܝܥܗ ܠܐ ܝܦܥܠ ܗܘ ܦܝ ܐܠܥܠܡ ܘܠܟܢ
ܐܠܥܐܠܡ .

ܐܠܦܨܠ ܐܠܬܐܣܥ

ܘܗܘ ܐܢ ܝܥܠܡ ܟܝܦ ܝܟܘܢ ܦܥܠܗ
ܦܝ ܐܠܦܥܠ ܐܠܠܗ .

ܢܩܘܠ ܐܢ ܡܥܢܝ ܐܢ ܝܟܘܢ ܡܐ ܡܥܠܘܡ
ܡܥܠܘܡ ܦܝ ܐܠܦܥܠ ܐܠܠܗ ܐܝܢ . ܘܠܟܢ
ܐܢ ܐܠܡܥܠܘܡ ܦܝ ܟܠ ܐܠܐܫܝܐ ܐܠܐܢܣܢ
ܫܝܐ ܡܢ ܐܠܚܝܪ ܒܚܣܒ ܐܢܗ ܝܥܠܡ
ܘܝܥܪܦ ܐܠܘܓܘܕ . ܘܐܢ ܟܐܢ ܡܥܢܝ ܡܥܪܘܦ
ܐܠܠܗ ܐܢ ܝܥܠܡ ܫܝܐ ܦܝ ܐܠܐܫܝܐ ܒܩܘܬ
ܐܠܦܥܠ ܘܐܠܡܥܪܘܦ ܡܥܠܘܡ
ܠܗ ܦܝ ܐܠܦܥܠ . ܦܠܗܕܐ ܟܢܐ
ܝܥܠܡ ܠܐܢܗ ܦܝ ܟܠ ܫܝ ܦܝ ܐܠܐܫܝܐ ܒܩܘܬ
ܐܠܦܥܠ ܟܡ ܦܝ ܡܥܠܘܡ . ܦܐܢ
ܟܐܢ ܠܐ ܝܥܠܡ ܫܝܐ ܡܢ ܐܠܚܝܪ ܟܡ
ܝܥܪܦ ܡܢ ܐܠܩܘܗ ܐܠܝ ܐܠܦܥܠ .
ܐܘ ܦܠܗ ܐܢ ܝܟܘܢ ܡܥܪܘܦ ܐܠܠܗ ܐܢ
ܝܥܠܡ ܫܝܐ ܡܥܠܘܡܐ ܠܗ ܦܝ ܐܠܦܥܠ
ܠܐܢ ܗܘ ܐܠܐܡܪ ܝܥܠܡ ܦܝܗ ܐܝܢ .
ܦܠܗܕܐ ܟܢܐ ܐܠܐ ܐܢ ܠܐ
ܝܟܘܢ ܐܠܩܘܗ ܐܠܝ ܐܦܥܐܠ ܐܠܐܫܝܐ
ܡܥܠܘܡܗ ܠܗܐ ܟܠܗܐ ܘܠܗܐ
ܦܥܠ .

ܐܠܦܨܠ ܐܠܥܐܫܪ

ܘܗܘ ܐܢ ܡܥܢܝ ܐܢ ܝܟܘܢ ܡܐ ܦܥܠܗ
ܡܢ ܐܠܠܗ ܐܘ ܡܥܠܘܡ .
ܦܝܗ ܦܝ ܐܠܦܥܠ ܐܠܐܠܗܝ

ܢܩܘܠ ܐܢ ܐܢ ܝܟܘܢ ܐܠܠܗ ܡܥܠܘܡ
ܠܟܢ ܦܥܠܗ ܘܦܥܠܗ : ܡܥܠܘܡ

٨٥

نَقولُ: يُمتنعُ أن يوجدَ شيءٌ أكملَ من اللّه، لأنّ كافّةَ الأشياءِ، سوى اللّهِ، هي ممكنةُ الوجودِ، وقد اقتبلتِ الوجودَ عن اللّه، وبالالتزامِ: تحوي شيئًا من النّقص، بما أنّ ممكنَ الوجودِ هو أنقصُ من واجبِ الوجود، وذلك أنّ ممكنَ الوجود يحتاجُ إلى واجبِ الوجود ليخرجَه من القوّة إلى الفعل. إذن يُمتنعُ وجودُ شيءٍ أكملَ من اللّه. ثمّ اللّهُ هو كمالٌ غيرُ متناهٍ كما مرّ، ولا يمكنُ أن يكونَ شيءٌ أكملَ من الكمالِ غيرِ المتناهي، لأنّ غيرَ المتناهي لا يقبلُ تزييد [تزييداً] ولا تنقيص [تنقيصاً]. إذن، لا يمكنُ وجودُ شيءٍ أكملَ من اللّه. ثمّ، يُمتنعُ أن يوجدَ شيءٌ سوى اللّهِ، إنْ لم يتعلّلْ من اللّه. والمعلولُ، من حيث أنّه معلولٌ، هو أنقصُ من العلّة، إذن يُمتنعُ أن يوجدَ شيءٌ أكملَ من الباري. وإنْ قلتَ: قد توجدُ عللٌ أنقصَ من معلولاتها، كما يبانُ في الخلائق، فأجبتُك: وإنْ صحّ ذلك في الخلائق، فلا يَصحُّ في الخالق، لأنّ الخلائقَ هي عللٌ تاليةٌ، والخالقُ علّةٌ أولى. والعللُ التّاليةُ يمكنُها أن تعلّ معلولاً أكملَ منها بقوّة العلّةِ الأولى. وأمّا العلّةُ الأولى لا [فلا] يتقدّمُ عليها علّةٌ أخرى، ولا تَقبلُ القوّةَ من غيرها. وإنْ قلتَ: اللّهُ المتجسّدُ هو أكملُ من اللّه وحدَه، فأجبتُك بنفي ذلك، لأنّ كمالَ اللّهِ هو واحدٌ غيرُ متناهٍ وغيرُ واقعٍ تحت تزييدٍ وتنقيص. وأمّا في التّجسّدِ فلا يَكملُ اللاهوتُ، بل النّاسوتُ، كما أنّ المعلّمَ، إذا علّم تلاميذَه، لا يكملُ هو بالعلم، ولكنِ التّلاميذُ.

الفصلُ الخامسُ
هل يمكنُ وجودُ شيءٍ مساوٍ بالكمالِ للّه

نقول: يُمتنعُ أن يوجدَ شيءٌ مخلوقٌ مساوٍ بالكمالِ للّه تعالى. وذلك أنّ المخلوقَ، على كلّ حال، يحوي شيئًا من النّقص، بما أنّه ليس واجبَ الوجود. وإنْ قلتَ: يَقدرُ اللّهُ أن يخلقَ شيئًا كاملاً غايةَ الكمال، وبالمتابعةِ: مساويًا له بالكمال، فأجبتُك بمنعِ ذلك، لأنّه كيف يكونُ كاملاً غايةَ الكمالِ مَن كان مخلوقًا؛ أم كيف لا يحوي شيئًا من النّقصِ مَن أُخرجَ من القوّة إلى الفعل. وإنْ قلت إن لم يَقدرِ اللّهُ أن يخلقَ شيئًا مساويًا له في الكمال لكان هذا الأمرُ نقصًا فيه تعالى، فأجبتُك بمنعِ التّالي، لأنّ عدمَ القوّة إلى افتعالِ أشياءَ ممتنعةٍ ليس هو بنقصٍ، ولكنّه كمالٌ.

الفصلُ السّادسُ
هل يمكنُ أن نتصوّرَ شيء [شيئاً] أكملَ من اللّهِ أم مساوياً له بالكمال

نقول: إذا تصوّرنا اللّهَ حَسْبما يليقُ بذاته وكماله، يُمتنعُ

أن نتصوّرَ شيئًا أكملَ منه أم مساوي [مساوياً] له في الكمال. وبيانُه **أوّلاً**: يُمتنعُ أن نتصوّرَ في عقلنا شيء [شيئاً] أكملَ ممّن هو أكملُ من كلّ شيء، وكذلك في أمر المساواة. **ثانيًا**: يُمتنعُ أن نتصوّرَ شيء [شيئاً] أكملَ ممّن هو واجبُ الوجود وحاوي [وحاوياً] كافّةَ الكمالات في ذاته، وهذا هو اللّهُ. **ثالثًا**: يُمتنعُ أن نتصوّرَ بعقلنا شيئًا أكملَ ممّن لم يتصوّرْ شيئًا أكملَ منه: العقل الأوّل. والعقلُ الأوّلُ، أي اللّهُ تعالى، لم يتصوّرْ، بل ولم يقدرْ أن يتصوّرَ شيئًا أكملَ من ذاته، وإلاّ لكان جاهلاً إذا تصوّر وجودًا أكملَ من ذاته ولم يطلبْه، إذن يُمتنعُ أن نتصوّرَ شيئًا أكملَ من اللّه. وإنْ قلت قد تصوّر بعضُ الحنفاءِ أشياءَ كثيرةً أكملَ من اللّه، لأنّ بعضَهم جعلوا اللّهَ جاهلاً، وآخرون [وآخرين] جسمًا وما أشبه، فأجبتُك: إنّهم لم يتصوّروا سابقًا ماهيّةَ اللّه وأوصافَه، ولكنْ تخيّلوا اللّهَ على خاطرهم، كما أنّ الذي لا يعرفُ ثمنَ الجوهرةِ يقدّمُ عليها أشياءَ دنيّةً. وإنْ أجبتَ: يمكنُ تصوّرُ شيءٍ أكملَ من اللّه، وهو الذي له طبيعةٌ واحدةٌ وأقنومٌ واحد، أم آلهةٍ كثيرين، أم طبائعَ عديدةٍ وشخصٍ واحد، أم قادرٍ على افتعالِ الممتنعات، أم خالقِ عالم [عالماً] آخرَ أكملَ من هذا العالم وخلائقَ أخرى أكملَ من هذه الخلائق وما أشبه، فأجبتُك بمنعِ هذا جميعِه. أمّا **الأوّلُ** لكونِ يُمتنعُ أنّ اللّهَ يكونُ أقنوم واحد [أقنومًا واحدًا] لأسبابٍ سيأتي إيرادُها في الثّالوث. وأمّا **الثّاني** لأنّ إله واحد كامل [إلهًا واحدًا كاملاً] غايةَ الكمال هو أكملُ من آلهةٍ كثيرين، لأنّ كثرةَ الآلهة باطلةٌ، بما أن يقدرَ واحدٌ منهم أن يفعلَ ما يفعلُه الجميع. وإنْ قلتَ: إنّ كثرةَ الأقانيم هي باطلةٌ أيضًا لكون أقنومٍ واحدٍ يقدرُ أن يفعلَ ما يفعلُه الباقي، فأجبتُك: القدرةُ الالهيّةُ هي واحدةٌ في الأقانيم الثلاثة. وأمّا **الثّالثُ** لأنّ [فلأنّ] الطّبائعَ العديدة تقوّم آلهةً كثيرة، ولا بدّ أن يوجدَ اختلافُ الكمالِ بينها عددًا أم نوعًا، وبالمتابعة: لما كانت كاملةً غايةَ الكمال. وأمّا **الرّابعُ** لأنّ [فلأنّ] افتعالَ الممتنعات ليس هو بقوّة، ولكنّه قوّةٌ وضعفٌ معًا، ويُمتنعُ وجودُ قوّةٍ وعدمِ القوّةِ معًا. وأمّا **الخامسُ** لا [فلا] شكّ أنّ اللّه يستطيعُ أن يخلقَ عالم [عالمًا] آخرَ أكملَ من هذا وخلائقَ أخرى أحسنَ من هذه الخلائق، ولكنْ لم يشأ: لأنّه مستولٍ على ذاته ولا يفعلُ فعلاً متعدّيًا عن ضرورة مطلقة. وأمّا هذا العالمُ وهذه الخلائقُ فهي كاملةٌ بالنّسبة إلى النّهاية المقصودة من اللّه، وهي أن يريَنا رحمتَه في القدّيسين وعدلَه في الهالكين.

الفصلُ السّابعُ
هل الخليقةُ شبيهةٌ باللّهِ في الكمال

إنّ الشّبيهَ على نوعين: **الأوّلُ** شبيهٌ بالكلّيّة، وهو الذي يتّفقُ مع

[illegible]

غيرِه بالصّورة والنّوع، كقولنا: إنّ الخطَّ يُشبهُ الآخرَ بالكلّيّة إنْ لم يوجدْ اختلافٌ بينهما، وهذا الشّبهُ يُدعى مساواةً. **الثّاني** شبيهٌ بوجهٍ، وهو صنفان: **الأوّلُ** شبيهٌ بالصّورة ومختلفٌ بالتّزييد والتّنقيص كما أنّ الأعظمَ بياض [بياضًا] يتشابهُ بالأنقصِ بياض [بياضًا]. **الثّاني** شبيهٌ بالتّعليل وهو قسمان: **الأوّلُ** إذا كان التعليلُ متواطئًا، أعني إذا كانتِ العلّةُ متّفقةً بالنّوع مع المعلول، كقولنا: إنّ الابنَ يتشابهُ بأبيه. **الثّاني** إذا كان التّعليلُ غيرَ متواطئٍ، أعني إذا كانتِ العلّةُ مختلفةً بالنّوع عن المعلول، كما تتشبّهُ المعادنُ بالشّمس.

فنقولُ: لا يوجدُ شبيهٌ كلّيٌّ ولا متواطئٌ بين الخليقة والله في الكمال، لأنّ كمالَ الله هو ناجٍ عن نقصٍ وكمالِ الخليقة، وهو مختلطٌ بنقص. والكمالُ المحضُ وغيرُ المحض لا يتشابهان تشبيهًا كلّيًّا ولا تشبيهًا متواطئًا.

ولهذا قال في المزمور: مَن مثلُك يا ربُّ؛ وفي الاصحاح الأربعين من أشعيا: بمَن شبّهتم الرّبَّ.

وأمّا بعد فنقول: يوجدُ شَبَهٌ غيرُ متواطئٍ بين الخليقةِ والله تعالى في الكمال، بما أنّ كمالَ الخليقةِ معلولٌ عن الله، وكلُّ معلولٍ يتشبّهُ بشيءٍ في علّته كما جاء في الأوّل من سفر التّكوين: لنصنعْ إنسانًا على صورتنا ومثالنا؛ وفي الثّالث من رسالة يوحنّا الأولى: إذا تبيّن فإنّا نكونُ شِبهَه. وإنْ سألتَ هل يجوزُ القولُ: إنّ اللهَ شبهُ الخليقة، كما نقولُ إنّ الخليقةَ شبهُ الله، فأجبتُك: لا، لأنّ العلّةَ والمعلولَ غيرَ المتواطئين لا يتشبّهان بالعكس، كما قال مار ديوناسيوس في التّاسع من الأسماء الالهيّة. ولهذا نقولُ: إنّ الصّورةَ شَبَهُ الانسانِ، ولا نقولُ: إنّ الانسانَ شَبَهُ الصّورة. **جوابٌ آخرُ**: يجوزُ أن نقولَ إنّ اللهَ شَبَهُ الخليقةِ، بعد أنّا نفهمُ شَبَهَ العلّةِ غيرَ المتواطئةِ بالمعلول.

المقالةُ السّابعةُ
في صلاحِ الله

الفصلُ الأوّلُ
في الصّالحِ والخير

الصّالحُ هو الذي يرغبُه الجميعُ، كقول مار باسيليوس في المزمور الرّابع والأربعين: حسنًا حدُّ الصّلاح. إنّه مرغوبٌ من الجميع. ولهذا، قال في الثّامن [من سفر] الأمثال: إنّ الحكمةَ أفضلُ من جميعِ

[illegible]

المثمّنات، وكلُّ المشتهى لا يساويها بحيث أنّ المشتهى يؤخذُ عن الخير والصّلاح. وإنْ قلتَ: ليس كلُّ خيرٍ مرغوب [مرغوبًا فيه] من الجميع، لأنّ كلّ الأشياء هي خيرٌ وصلاح، وليس الجميعُ يرغبون كلَّ شيء، فأجبتُك: قولُنا إنّ الخيرَ مرغوبٌ من الجميع لا يدلّ أنّه مرغوبٌ بالفعل، كما أنّ قولَنا إنّ الانسانَ حيوانٌ ناطق لا يدلّ أنّه ناطقٌ بالفعل. ولكنّ المرادَ بذلك هو أنّ الجميعَ يقدرون أن يرغبوه، كما أنّ المرادَ بحدّ الانسان هو أنّ الانسانَ ناطقٌ بالقوّة. وإنْ أجبتَ: إنّ البعضَ يرغبون الشرّ والطّلاح، إذن لا يمتازُ تعريفُ الخيرِ عن الشرّ، فأجبتُك: لا أحد يرغبُ الشرَّ من حيثُ أنّه شرٌّ، ولكنْ من حيثُ أنّه خير حقيقيٌّ [خيرًا حقيقيًّا] كان أم متخيّل [متخيّلاً]. ولهذا قال أرسطو: لا أحد يفعلُ قصدًا لتحصيلِ الشرّ من حيثُ أنّه شرٌّ. وإنْ سألتَ: هل يوجدُ تمييزٌ حقيقيٌّ بين الشّيء والخير، فأجبتُك: لا، لكون كلّ شيء هو شيءٌ بذاته. وإذا امتاز الشّيءُ والوجودُ عن الخير والصّلاح تمييزًا حقيقيًّا لما كان الخيرُ شيئًا، وهذا خِلفٌ. **قياسٌ آخرُ:** الخيرُ هو المرغوبُ كما مرّ، وكلُّ شيءٍ هو مرغوبٌ من حيث أنّه شيءٌ، لأنّ كلّ شيء هو مرغوبٌ من حيث أنّه كاملٌ، وهو كاملٌ من حيث أنّه موجودٌ بالفعل، إذن لا يوجدُ تمييزٌ حقيقيٌّ بين الخير والشّيء، فتبقّى أن يوجدَ بينهما تمييزٌ عقليٌّ، لأنّ بلفظ الشيءِ لا نتصوّرُ المرغوبَ كما هو واضحٌ. وإنْ سألتَ: هل يمكنُ أن نتصوّرَ من الخير دون الشّيء، فأجبتُك: يمكنُ أن نتصوّرَ الخيرَ من دون الشّيء لفظًا، لأنّ لفظَ الخير ليس هو بلفظِ الشّيء، ولا يمكنُ أن نتصوّرَ الخير من دون الشّيءِ معنا [معنىً]، لأنّ الخيرَ هو شيءٌ والذي نتصوّرُه ليس هو لاشيء، إذن هو شيء. وإنْ سألتَ: هل جميعُ الأشياءِ الموجودة هي صالحةٌ، فأجبتُك: نعم، كما جاء في الأوّل من سفر التكوين: ورأى اللّهُ جميعَ ما فعل، فإذا هو حسنًا [حسنٌ] جدًّا؛ وفي الرّابع من الرّسالة الأولى إلى طيموتاوس: إنّ كلَّ خليقةٍ هي حسنةٌ. وذلك أنّ الخليقةَ الموجودة تحوي كمالَ الوجود، لأنّ الوجودَ خيرٌ من عدمِ الوجود. وإنْ قلتَ قد قال السيّد المخلّص عن يوضاس اللعين: خيرٌ له إنْ لم يولدْ، وقد يرغب كثيرين [كثيرون] التّلاشيَ أكثر من التّعس، إذن ليس الوجودُ خير [خيراً] من عدمِ الوجود، فأجبتُك: قد يكونُ عدمُ الوجودِ خير [خيراً] من الوجود بالعَرَض، وليس بالذّات، لأنّ الذي يرغبُ التّلاشيَ والموت لا يرغبُ عدمَ الوجود بالذّات، ولكنْ بالعَرَض، بما أنّه يتصوّرُ شيئًا من الخير في عدم الوجود.

ولذلك قال مار أغوسطين في الفصل الثّامن من الكتاب الثّالث في استيلاء الاختيار: لا يرغبُ حسنًا مَن يرغبُ أن يتلاشى هربًا من التعيس [التّعس] والعقاب، لأنّ الذي يرغبُ شيئًا من دون غيره إنّما يختارُ شيئًا، وأمّا التّلاشي فليس هو بشيء.

والخيرُ يؤخذُ على وجهين: **الأوّلُ** من حيث أنّه شيءٌ، والثّاني من حيث أنّه مرغوبٌ. فمن حيثُ أنّه شيءٌ ينقسمُ إلى قسمَين: الأوّلُ خيرٌ بالذّات، وهو ما لايصدرُ عن غيرِه كالصّلاح الالهيّ. **والثّاني** خيرٌ بالاشتراك، وهو ما يصدرُ عن غيره كالخيرات المخلوقة المقبولة عن الصّلاح الالهيّ. والخيرُ بالذّات فهو [هو] خيرٌ محضٌ ناجٍ عن كلّ شرٍّ ونقص. والخيرُ بالاشتراك هو خيرٌ ممتزجٌ بشيء من النّقص والشّرّ.

وأمّا الخيرُ من حيث أنّه مرغوبٌ ينقسم [فينقَسِمُ] إلى ثلاثةِ أقسام: **الأوّلُ** خيرٌ لائق، وهو الذي يرغبُ بذاته لأجل ذاته. **الثّاني** خيرٌ نافع، وهو الذي يُعشقُ لأجل غيره، كالوسائطِ بالقياسِ إلى الغاية. **الثّالثُ** خيرٌ لذيذٌ، وهو الذي تتلذّذُ فيه الرّغبة. والخيرُ، بالنّسبة إلى الانسان خصوصًا، فهو [هو] على قسمين: **الأوّلُ** لائقٌ جائزٌ، وهو ما يوافقُ لقوانينِ الأدبِ الطبيعيّ والرّوحانيّ، وهو الذي يجوزُ استعمالُه كحسب الشّريعةِ الطّبيعيّةِ والالهيّة والبشريّة. **الثّاني** غيرُ لائقٍ وغيرُ جائز، وهو ما يخالفُ لقوانينِ الأدب، فلا يجوزُ استعمالُه أصلاً كالخطايا والفواحش.

الفصلُ الثّاني
في الطّالحِ والشّرّ

الطّالحُ هو المهروبُ منه، لأنّ الشّرَّ والطّلاحَ هو عدمُ الخيرِ والصّلاح. وقد مرّ أنّ الخيرَ هو معشوقٌ من الجميع، إذن الشّرُّ هو مهروبٌ من الجميع. والشّرُّ ليس هو شيئًا وجوديًا، لأنْ حيثُ لا يوجدُ خيرٌ يُقالُ شرٌّ، كما أنَّ حيثُ لا يوجدُ نورٌ يُقالُ: ظلمةٌ، وحيثُ لا يوجدُ ثيابٌ يُقالُ: عُريٌ. وإنْ قلتَ: قد توجدُ أشياءُ شرّيرةٌ وجوديّةٌ كالشّيطانِ والخاطئ، اذن الشّرُّ هو وجوديٌّ، فأجبتُك: إنّ الشّيطانَ والخاطئَ من حيثُ أنّهما موجودان ليسا بشرّيرَين، وأمّا من حيثُ أنّهما متعدّيَين [متعدّيان] على وصايا اللّهِ هم [فهما] شرّيرين [شرّيران]، أعني ليسا بصالحَين. كما أنّ الانسانَ العريانَ، من حيثُ أنّه انسانٌ، هو وجوديّ؛ ومن حيثُ العريُ، هو عدميٌّ بما أنّ ليس عليه ثيابٌ.

والشرّ قسمان: **الأوّل** شرٌّ بالذّات، وهو الذي ليس فيه شيءٌ من الخير، وذلك ممتنعُ الوجود، لأنّ الذي هو عادمٌ كافّةَ الخيراتِ هو عادمٌ الوجودَ أيضًا، بما أنّ الوجودَ هو من أعظمِ الخيرات؛ وإلاّ إن كان الوجودُ شرًّا لامتنعَ أن يوجدَ اللّهُ، لأنّ يُمتنعُ أنّ اللّهَ يحوي شيئًا من الشّرّ بما أنّه خيرٌ محضٌ. **الثّاني** شرٌّ باشتراكٍ،

[illegible]

[illegible]

وهو الذي يحوي شيئًا من الخيرِ وشيئًا من عدمِ الخير، كما أنّ الشّيطانَ هو شرّيرٌ لأنّ طبيعتَه صالحةٌ من حيث أنّها مخلوقةٌ من اللّه، وأعمالَه رديئةٌ بما أنّها مخالفةٌ لأوامرِ اللّه. وإنْ سألتَ كيف يُقالُ إنّ الخطيئةَ شرٌّ، فأجبتُك: إنّ الخطيئةَ هي فعلٌ أم [أو] إهمالٌ غيرُ موافقٍ للوصايا الالهيّة والطّبيعيّة والبشريّة. فمن حيث أنّها شيءٌ موجودٌ هي خيرٌ، ومن حيثُ أنّها مخالفةٌ لقوانينِ الأدبِ هي شرٌّ. حصل أنّ الخطيئةَ هي شرٌّ بما أنّها لا تحوي الخيرَ الواجبَ.

الفصلُ الثّالثُ
هل اللّهُ صالح

اعتراضٌ أوّلٌ قال: ليس اللّهُ صالح [صالحًا]، لأنّ الصّالحَ هو الذي يرغبُه الجميعُ، واللّهُ ليس يرغبُه الجميعُ، لأنْ ليس الجميعُ يعرفُ اللّهَ، والذي لا يُعرفُ يُمتنعُ أن يُرغبَ، إذن ليس اللّهُ صالحًا.

اعتراضٌ ثانٍ: الخلائقُ ترغبُ ذاتَها وليس ترغبُ اللّهَ، إذن الخلائقُ هي صالحةٌ، وليس اللّهُ.

فنقولُ: إنّ اللّهَ صالحٌ بما أنّه يحوي كلَّ خيرٍ **وبيانُه أوّلاً** أنّه تعالى قد قال في الثّالث والثّلاثين من سفرِ الخروجِ مخاطبًا لموسى النبيِّ: أُريكَ كلَّ خيرٍ، أعني أُريكَ ذاتي. وقال في المزمور الثّالث والسّبعين: ما أصلحَ اللّهَ يا إسرائيلُ؛ وفي المزمور المايةِ وثمانية عشر [والثّامن عشر]: لأنّكَ أنتَ صالحٌ؛ وفي الاصحاح الثّالث من المراثي: صالحٌ هو الرّبُّ. واعلمْ أنّ الصّلاحَ يُؤخذُ على نوعَين: الأوّل صلاحٌ طبيعيٌّ، وهو الذي يُرغبُ من الجميع؛ الثّاني صلاحٌ أدبيٌّ، وهي الفضائلُ كالعدل والرّحمة وما شاكلهما. وعلى كلّ حال: اللّهُ هو صالحٌ، كما سيأتي.

البيانُ الثّاني: الذي هو كاملٌ غايةَ الكمال هو صالحٌ بالذّاتِ والأعمال، لأنّ الصّلاحَ هو كمالٌ، واللّهُ هو كاملٌ غايةَ الكمالِ كما مرّ، إذن اللّهُ هو صالحٌ بالذّاتِ والأعمال.

البيانُ الثّالثُ: الخلائقُ كلّما تَشبّهتْ باللّه فهي صالحةٌ بأوفرِ نوعٍ، وذلك أنْ لابدَّ عن وجودِ قانونٍ أوّلَ للأعمالِ البشريّة ولكمالِ سائرِ المخلوقات. وهذا هو اللّهُ تعالى، إذن اللّهُ هو صالحٌ.

البيانُ الرّابعُ: الذي هو بعيدٌ عن الشّرّ هو صالحٌ، لأنّ الخيرَ هو متقابلٌ للشّرّ. واللّهُ هو بعيدٌ عن الشّرّ بما أنّه يَنهى البشرَ عن ارتكابه ويُبغضُ الإثمَ جدًّا، إذن اللّهُ هو صالحٌ.

البيانُ الخامسُ: الخيرُ هو الذي يُرغبُ من الجميع، والجميعُ يَرغبُ اللّهَ بشيءٍ من الرّغبة، لأنّ الجميعَ يَرغبُ كمالَ نفسِه، وكمالُ الخلائقِ هو صادرٌ عن اللّهِ ومتشبّهٌ به، والذي يرغبُ أن يتشبّهَ بشيءٍ فبالأوفرِ يَرغبُ ذلك الشيء، إذن اللّهُ هو خيرٌ وصلاحٌ.

[illegible]

قياسٌ آخرُ: اللّهُ يرغبُ ذاتَه، لأنّ الذي له إرادةٌ ومعرفةٌ، ويرى في ذاته كمالاً محضًا، لا بدّ أن يحبَّ ذاتَه ويعشقَ كمالَه. واللّهُ هو ذو معرفةٍ وإرادةٍ، لأنّه كاملٌ محضًا، والارادةُ والمعرفةُ هي كمالٌ محضٌ، إذن اللّهُ يَعشقُ ذاتَه، والذي يُعشَقُ هو خيرٌ، إذن اللّهُ هو خيرٌ.

جوابُ الأوّلِ: كافّةُ الأشياءِ تَعشقُ اللّهَ، بما أنّها ترغبُ أن تتشبّهَ به. وأمّا الأشياءُ التي لها معرفةٌ، فترغبُه عن معرفةٍ كالملاكِ والانسان. وأمّا الأشياءُ التي ليس لها معرفةٌ، فترغبُه بإرشادِ العاقلِ الأوّل، أي بإرشادِ اللّهِ تعالى، الذي له أن يُرشدَ إلى الغايةِ جميعَ الأشياءِ العادمة المعرفة. **جوابُ الثّاني:** الخلائقُ، إذ ترغبُ ذاتَها ترغبُ اللّهَ معًا، لأنّ إذ ترغبُ ذاتَها ترغبُ كمالَها، وإذ ترغبُ كمالَها ترغبُ التّشبّهَ باللّه، وبالمتابعةِ: ترغبُ اللّهَ نفسَه. **جوابٌ آخرُ:** الخيرُ ليس له أن يُرغبَ بالفعلِ من الجميع، ولكنْ يكفي أنّه يُرغبُ بالقوّة. **جوابٌ آخرُ:** حدُّ الخيرِ هو الذي يَرغبُه الجميعُ، وهذا ليس معناه أنّ كلَّ خيرٍ مرغوبٌ من الجميع، ولكنْ معناه أنّ جميعَ الأشياءِ المرغوبةِ هي خيرٌ، حقيقيًّا كان أم وهميًّا.

الفصل الرّابع
هل اللّهُ خيرٌ محض

اعتراضٌ أوّلٌ قال: ليس اللّهُ خير محض [خيرًا محضًا]، لأنّ الخيرَ المحضَ هو الذي لا يحوي شيئًا من الشرّ، والخيرُ المركّبُ يحوي شيئًا من الشرّ لأنّ التّركيبَ هو نقصٌ، وكلُّ نقصٍ هو شرٌّ. واللّهُ، إذا كان خيرًا محضًا، لكان خيرًا مركّبًا من الخيرِ والمحضِ، لأنّ المحضَ يَزيدُ شيئًا على الخير، وإلاّ لكان كلُّ خيرٍ محضًا، وهذا مُحالٌ. إذن، ليس اللّهُ خيرًا محضًا. **اعتراضٌ ثانٍ:** الخيرُ المطلقُ هو الذي يُرغبُ مطلقًا. إذن الخيرُ المحضُ هو الذي يُرغبُ محضًا، ولا شيءَ يَرغبُ اللّهَ محضًا، لأنّ رغبةَ الخلائقِ هي ممتزجةٌ بنقصٍ، إذن ليس اللّهُ خيرًا محضًا.

فنقولُ: إن اللّهَ خيرٌ محض. **وبيانُه أوّلاً** أنّ الخيرَ المحضَ هو الذي ليس فيه شيءٌ من الشرّ، واللّهُ هو خيرٌ ناجٍ عن الشرّ بما أنّه كاملٌ غايةَ الكمالِ، إذن اللّهُ هو خيرٌ محض.

البيانُ الثّاني: اللّهُ هو علّةٌ غيرُ متواطئةٍ لسائرِ الخيراتِ المخلوقة، لأنّه تعالى واجبُ الوجودِ، والخلائقُ هي ممكنةُ الوجودِ، وواجبُ الوجودِ وممكنُ الوجودِ ليسا بمتواطئَين، والعلّةُ غيرُ المتواطئةِ تحوي سائرَ كمالات المعلول من دونِ اختلاطِ نقصٍ، إذن اللّهُ يحوي سائرَ الخيراتِ من دونِ نقص، وبالمتابعةِ: هو خيرٌ محضٌ ناجٍ عن أخلاطِ الشرّ.

جوابُ الأوّلِ: المحضُ في اللّه لا يَزيدُ شيئًا على الخير بالذّات، ولكنْ بالاضافةِ إلى الخلائقِ، بما

[illegible]

[illegible]

أنّه ينفي عن اللّهِ اختلاطَ الشّرِّ الموجودِ في الخلائق. وهذه الاضافةُ ليست شيئًا ممتازًا تمييزًا حقيقيًّا عن الخيرِ في اللّه، ولكنّها ممتازةٌ تمييزًا وهميًّا فقط، بما أنّا نقدرُ أن نتصوّرَ صلاحَ اللّهِ مطلقًا من غير أن نتصوّرَه محضًا. **جوابُ الثّاني**: تعريفُ الخيرِ على صنفين: **الأوّلُ** بالنّسبة إلى شيءٍ خارج بالتّعريف المذكور، لأنْ ليس هو من ذاتِ الخير أن يُرغبَ إذ يمكنُ أن يوجدَ اللّهُ من دونِ وجودِ الخلائق. **الثّاني** تعريفٌ ذاتيٌّ، وهو الذي يفسّرُ ماهيّةَ الخير. وبما أنّا لا نفهمُ الأشياءَ الواضحةَ إلاّ بالقياسِ إلى أشياءَ خارجةٍ، لذلك لم يورَدْ تعريفُ الخير إلاّ بالقياسِ إلى الرّاغب. يَحصلُ أنّ اللّهَ خيرٌ محضٌ في ذاته، وإنْ لم تقدرِ الخلائقُ أن ترغبَه رغبةً محضةً خالصةً عن نقص. **جوابٌ آخرُ**: الخيرُ لا يزالُ أن يكونَ محضًا وإنْ كانت رغبةُ الرّاغبِ غيرَ محضةٍ، كما أنّ الخيرَ المخلوقَ يزالُ أن يكونَ غيرَ محضٍ، وإنْ كانت رغبةُ اللّهِ محضةً، وذلك أنّ تصوّرَ الخيرِ لا يقومُ برغبةِ الرّاغبِ، ولكنْ في ذاتِ الخير.

الفصلُ الخامسُ
هل اللّهُ صالحٌ بالذّات

نقولُ: إنّ اللّهَ هو صالحٌ بذاته. **أوّلاً**، لأنّ صلاحَه تعالى لا يتعلّلُ عن أحدٍ بما أنّه واجبُ الوجود. **وثانيًا**، لأنّه لا يمتازُ الصّلاحُ في اللّهِ عن ذاتِه الشّريفةِ تمييزًا حقيقيًّا، بما أنْ لا يوجدُ تمييزٌ حقيقيٌّ بين الأوصافِ المطلقةِ الالهيّة. **ثالثًا**، لأنّ إرادةَ اللّهِ هي قانونٌ أوّلُ للأعمالِ الصّالحة؛ وإرادةُ اللّهِ هي واحدٌ مع ذاتِه الشّريفة، إذن ذاتُ اللّهِ هي قانونٌ أوّلُ للأفعالِ الصّالحة، والذي هو قانونٌ أوّلُ للخيرِ هو خيرٌ، إذن ذاتُ اللّهِ هي خيرٌ، وبالمتابعةِ: اللّهُ هو صالحٌ بذاته. **رابعًا**: لأنّ قوّةَ اللهِ هي خالقةٌ للأشياءِ الصّالحة، كما جاء في الاصحاح الأوّل من رسالة مار يعقوب الرّسول: إنّ كلَّ عطيّةٍ صالحةٍ، وكلَّ موهبةٍ تامّة، فإنّما تَهبطُ من فوق من عند أبِ الأنوار، أي من عندِ اللّه تعالى. وقوّةُ اللّهِ هي عينُ ذاتِ اللّه، إذن ذاتُ اللّهِ هي خالقةٌ للأشياءِ الصّالحة. والذي هو فاعلُ الخيرَ هو صالحٌ، كما أنّ الذي يفعلُ الشّرَّ هو طالحٌ، إذن ذاتُ اللّهِ هي صالحةٌ، وبالالتزام: اللّهُ هو صالحٌ بذاته.

الفصلُ السّادسُ
هل اللّهُ وحدَه صالحٌ

الصّالحُ يُؤخذُ على نوعين: **الأوّل** صالحٌ بالذّات، وهو الذي لا يتعلّلُ صلاحُه عن غيره. **الثّاني** صالحٌ بالاشتراك، وهو

[illegible]

[illegible]

الذي يتعلّلُ صلاحُه عن غيره.

فنقولُ: إنّ اللهَ وحدَه هو صالحٌ بالذّات، لأنّ اللهَ وحدَه هو واجبُ الوجودِ كما تبيّن أعلاه، ولهذا قال السّيّدُ المسيح في الاصحاح التاسعَ عشرَ من متّى: واحدٌ هو الصّالحُ الله. وفي الاصحاح الثامنَ عشرَ من لوقا: ليس صالحًا إلاّ اللهُ وحدَه. هذا معناه أنّ اللهَ وحدَه هو صالحٌ بذاته، لأنّ اللهَ وحدَه هو موجودٌ بذاته.

وأمّا بعدُ فنقولُ: إنّ الخلائقَ صالحةٌ بالاشتراك، كما جاء في الاصحاح الأوّل من سفر التكوين: ورأى اللهُ جميعَ ما فعل، فإذا هو حسنًا [حسنٌ] جدًّا. وفي الثّالث من سفر الجامع [الجامعة]: كلُّ الاشياءِ صنعها حسنةً. وفي الرّابع من رسالة طيموتاوس الأولى: كلُّ خليقةٍ هي صالحةٌ، وذلك أنّ الصّلاحَ هو كمالٌ، وكلُّ خليقةٍ هي كاملةٌ بشيء من الكمال، وأقلّه بكمالِ الوجود. إذن كلُّ خليقةٍ هي صالحةٌ، وليست صالحةً من ذاتها، لأنّها موجودةٌ من الغير، إذن هي صالحةٌ باشتراكٍ. والصّلاحُ باشتراكٍ يحوي شيئًا من الشّرّ بما أنّه ليس صلاحًا محضًا، إذ هو صلاحٌ ممكنٌ وليس واجب [واجبًا]. إذن صلاحُ الخلائقِ هو ممتزجٌ بشيءٍ من الشّرّ. وهذا الامتزاجُ ليس هو امتزاجًا وجوديًّا كامتزاجِ الماءِ والتّراب، لأنّ الشّرَّ ليس هو أمرًا وجوديًّا، ولكنّه امتزاجٌ عدميٌّ بما أنّ الخيرَ المخلوقَ لا يحوي سائرَ الخيرات، كما أنّ الجهلَ ليس هو أمرًا وجوديًّا، ولكنّه عدمُ المعرفة. هذا يدلُّ أنّ اللهَ لم يَخلقْ شيئًا شرّيرًا، لأنّ الذي خلقه اللهُ هو وجوديٌّ، ومن حيثُ أنّه وجوديٌّ هو خيرٌ. وأمّا الشّرُّ فهو عدميٌّ، والعدمُ لا يُخلقُ. وإنْ قلتَ: الصّلاحُ لا يمتازُ عن الوجود والذّات، والخليقةُ هي صالحةٌ، إذن هي صالحةٌ بالذّات، فأجبتُك: إنّ الصّلاحَ بالذّات يُؤخذُ على نوعين: **الأوّلُ**، بمعنى أنّه لا يمتازُ عن الذّات تمييزًا حقيقيًّا. **والثّاني**، بمعنى أنّه لا يتعلّلُ عن غيره. فالخليقةُ هي صالحةٌ بذاتها بالنّوعِ الأوّل، وليس بالثّاني. وأمّا اللهُ فهو صالحٌ بالنّوعين كلَيهما. وإنْ سألتَ: هل الخلائقُ هي صالحةٌ بالصّلاحِ الالهيّ، فأجبتُك: إنّ الشّيءَ يُقالُ صالح [صالحًا] بصلاحِ غيرِه على نوعين: **الأوّلُ**، بما أن يتقوّمَ صلاحُه عن صلاحِ غيره كما تتقوّمُ ذاتُ الشّيءِ عن الجنسِ والفصلِ، وكما يتقوّمُ الكلُّ عن أجزائه، هذا [فهذا] يدلُّ أنّ الصّلاحَ هو واحدٌ بالعدد، بالقياس إلى اثنين، كما أنّ الصّلاحَ الالهيَّ هو واحدٌ بالعدد، بالنّسبة إلى الآبِ والابنِ والرّوحِ القدس. **الثّاني**، بما أن يتعلّلَ صلاحُه عن صلاحِ غيره تعليلاً خارجًا كما يتعلّلُ وجودُ الصّنمِ عن الصّنّامِ، وكما تتعلّلُ الخلائقُ عن الخالق، هذا [فهذا] يدلُّ أنّ صلاحَ أحدهِما يمتازُ عن صلاحِ الآخر، إمّا بالعدد وإمّا بالنّوع، كما يمتازُ

[illegible]

[illegible]

صلاحُ زيد عن صلاحِ يوحنّا، وكما يمتازُ صلاحُ الانسانِ عن صلاحِ الفَرس.

فالخليقةُ ليست صالحةً بالصّلاحِ الالهيِّ بالمعنى الأوّل، لأنّها تمتازُ عن اللّه تمييزًا حقيقيًّا أكثرَ من أن يمتازَ الانسانُ عن الحجر، فتبقى أنّها صالحةٌ بالصّلاحِ الالهيِّ بالمعنى الثّاني بما أنّ صلاحَها هو معلولٌ عن صلاحِ اللّه.

الفصلُ السّابعُ
هل اللّهُ شرّيرٌ

قال المانينيّون بوجودِ إلهين: أحدهُما صالحٌ، والآخرُ طالح.

فنقولُ: يُمتنعُ وجودُ إلهٍ طالح. **وبيانُه أوّلاً** أنّ اللّهَ واحدٌ كما مرّ. **ثانيًا:** إنّ اللّهَ، بما أنّه واجبُ الوجودِ، هو كاملٌ غايةً وصالحٌ غايةً. **ثالثًا:** إنّ الطّلاحَ ليس هو شيءٌ وجوديٌ [شيئًا وجوديًّا]، ولكنّه عدميٌّ مثلُ العري والجهلِ وما شاكلهما. **رابعًا:** كما أنّ الالهَ الصّالحَ ليس له أن يحويَ شيئًا من النّقص، هكذا الالهُ الطّالحُ ليس له أن يحويَ شيئًا من الكمال، والذي لا يحوي شيئًا من الكمالِ يُمتنعُ وجودُه لأنّ الوجودَ هو كمالٌ، إذن يُمتنعُ وجودُ إلهٍ طالح. وإنْ قلتَ: إنّ الالهَ الواحدَ هو صالحٌ من حيثُ الوجودُ، وطالحٌ من جهة أخرى، فأجبتُك بنفيِ ذلك، لأنّ الذي يَفعلُ شيئًا له قوّةٌ، والذي يَعرفُ شيئًا له معرفةٌ، والذي يريدُ شيئًا له إرادةٌ، وهكذا عن سائرِ الأوصافِ الالهيّة. وهذا جميعُه هو خيرٌ وكمالٌ ويُقالُ على اللّه، إذن ليس اللّهُ طالحًا.

قياسٌ آخرُ: لا يوجدُ شرٌّ مقولٌ على اللّه، لأنّ الشّرَّ، إمّا هو شرُّ الطّبيعةِ وإمّا شرُّ الأفعال. وطبيعةُ اللّهِ ليست بشرّيرةٍ لأنّها واجبةُ الوجود، وأفعالُه أيضًا ليست طالحةً لأنّ جميعَ الأشياء الموجودةِ المخلوقةِ عنه تعالى هي صالحةٌ، إذن ليس اللّهُ طالحًا بوجهٍ من الوجوه.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: إنّ اللّهَ طالحٌ، لأنّه إذا كان صالحًا لكان صالحًا غايةَ الصّلاحِ، والذي هو صالحٌ غايةَ الصّلاحِ هو متقابلٌ للطلاحِ غايةَ التّقابل. والذي هو متقابلٌ لغيره غايةَ التّقابلِ إذا كان موجودًا، يَمنعُ غيرَه عن الوجودِ لامتناعِ اتّفاقِ وجودِ شيئين متقابلين غايةَ التّقابل، كما أنّ الماءَ يَمنعُ وجودَ النّارِ في مكانٍ واحد. إذن، إنْ كان اللّهُ صالحًا غايةَ الصّلاحِ لزم أنّه يَمنعُ وجودَ الطّلاح، ولكنّ الطّلاحَ موجودٌ كما هو واضحٌ. إذن، ليس اللّهُ صالحًا غايةَ الصّلاح، وبالالتزام: ولا صالحًا بشيءٍ من الصّلاح. **اعتراضٌ ثانٍ** قال: يوجدُ إلهٌ واحد، بعضُه صالحٌ وبعضُه طالحٌ، كما أنّ الخليقةَ هي صالحةٌ بشيءٍ وطالحةٌ بشيءٍ آخرَ. **وبيانُه** أنّ اللّهَ تُقالُ عليه في الكتبِ المقدّسة شرورٌ شتّى: وأوّلاً الحسد، كما جاء في سفر التّكوينِ حيثُ طرد آدمَ من الفردوسِ لئلاّ يأكلَ من شجرةِ الحياة

[illegible]

[illegible]

ويعيش. وثانيًا الجهل، كما ذكر سفر التكوين حيث قال اللهُ: آدمُ آدمُ أين أنت. هذا يدلُّ أنّه لم يَعرفْ سابقًا أين كان آدم. وثالثًا النّدامة والوجع، كما قال في سفر التّكوين: ندم اللهُ على عمله الانسانَ على الأرض، فتأسّف بقلبه داخلاً. وأمثالُ هذه النّقصاناتِ في الكتاب الالهيّ كثيرةٌ.

اعتراضٌ ثالثٌ: الذي يَعملُ الشرَّ هو شرّيرٌ، واللهُ يعملُ الشرَّ كما قال في الاصحاح الخامس والأربعين من نبوءة أشعيا: أنا الرّبُّ وليس آخرُ، المصوّرُ النورَ والخالقُ الظّلمةَ، الصّانعُ السّلامَ والخالقُ الشرّ. وفي الاصحاح الحادي والثلاثين من حكمة بن [ابن] سيراخ: أيُّ شيءٍ خُلق أشرُّ من العين. وأمثالُ ذلك كثيرٌ. إذن اللهُ هو شرّير. **اعتراضٌ رابعٌ:** يؤخذُ عن مثالِ الزيوان [الزؤان] المرقوم في الثّالث عشر من متّى حيث قال: إنّ العدوَّ زرعَ زيوانًا في وَسَطِ القمح، والزوانُ هم بنوا [بنو] الشرّير، والعدوُّ الذي زرعها فهو [هو] الشّيطانُ. وقد قال في السّابع من متّى: كلُّ شجرةٍ جيّدة تثمرُ ثمرًا جيدة [جيّدًا]، والشّجرةُ الرديئة تثمرُ ثمرًا ردية [رديئًا]. هذا يدلُّ أن يوجدَ أناسٌ شريرين [شرّيرون] من طبعهم، وبالمتابعة: إنّ اللهَ شرّيرٌ بالطّبع، لأنّه إذا كان صالحًا لم يفعلْ إلاّ أفعالاً صالحةً كالشّجرة الجيّدة لا تثمرُ إلاّ ثمرًا جيّدة [جيّدًا].

جوابُ الأوّل: الشرُّ إمّا طبيعيٌّ كالمرض والوجع، وإمّا أدبيٌّ كالخطايا والسيّئات. فالشرُّ الطبيعيّ ليس هو شرًّا بالذّات، ولكنْ بالاضافةِ، لأنّ الشّيءَ نفسَه الذي هو خيرٌ بذاته قد يكون شرًّا بالنّسبة إلى غيره، كما أنّ السّمَّ هو خيرٌ بالنّسبةِ إلى الحيّات إذ تغتذي به، وهو شرٌّ بالنّسبةِ إلى الانسان إذ يموتُ به. وهكذا المرضُ هو امتزاجُ الكيفيّات بخلافِ العادة، ولذلك يُقالُ شرًّا بالعَرَض. ونقولُ أيضًا إنّ الشّرَّ الطبيعيَّ، مثلَ الجهلِ والنّسيان وما شاكلهما، ليس هو شيئًا وجوديًّا، ولكنّه عدمُ الخير، وبالمتابعة: لا يتعلّلُ عن الله. وأمّا الشرُّ الأدبيُّ فهو على اعتبارين: الأوّل من حيث أنّه فعلٌ وجوديٌّ كالضّربِ والقتل وما أشبه، وذلك ليس هو شرًّا مطلقًا. وبيانُ هذا من أنّه لا يخطىءُ مَن فعل ذلك بأمرِ الحاكمِ العادل. فتبقّى أنّه شرٌّ بالاعتبار الثّاني، أعني بما أنّه مخالفٌ لقانونِ الأدب. وأمّا المخالفةُ فهي أمرٌ عدميّ. حصل أنّ الشّرَّ الأدبيّ من حيثُ أنّه شرٌّ ليس هو بوجوديّ. وأمّا اللهُ، وإنْ كان صالحًا غايةَ الصّلاح لا يلتزمُ بمنعِ الشّرور والخطايا، لأنّها لا تُنسبُ إليه، ولكنْ إلى إرادةِ الخلائق. وإنْ قلتَ: الذي يستطيعُ أن يعوّقَ الشرَّ ولم يعوّقه، فيُنسبُ إليه الشرُّ، فأجبتُك: لكي ينسبَ الشرَّ إلى أحدٍ لا يكفي أنّه يقدرُ يعوّقُه ولم يعوّقه، ولكنْ يطلبُ أيضًا أنّه يكونُ ملزومًا إلى تعويقه،

[ورد في الهامش عموديًا عبارة "فوّت ورقتين"]

[يبدو أنّ هذه الصّفحة تلطّخت بالحبر، جرّاءَ وقوعِ دواةِ المؤلّف على الصّفحةِ المقابلة، فأعاد السّمعاني نسخَها على الصّفحة ٩٩.]

[illegible]

[يبدو أنّ السّمعاني أوقع دواتَه، في أثناء تأليفه الكتاب، فأعاد كتابة ما ورد على هذه الصّفحة ابتداء من الصّفحة ١٠٠].

[نتيجةً لوقوع دواته على الصّفحة السّابقة، ترك السّمعاني هذه الصّفحةَ بيضاءَ، وأعاد كتابةَ الصّفحتين السّابقتين، اللتين كان كتبهما، على الصّفحات اللاّحقة].

[illegible]

وأمّا اللّهُ فلا يلتزمُ إلى تعويقِ خطايا الخلائق. **جوابُ الثّاني**: الأشياءُ التي تُقالُ على اللّه في الكتب المقدّسة يجبُ فهمُها بطريقِ المجاز إذا دلّت على نقص، لأنّ الكتابَ الالهيّ لا يسلّمُنا الأشياءَ الرّوحانيّةَ إلاّ تحت أشباهِ الأشياءِ الجسدانيّة. وأمّا طردُ آدمَ من الفردوسِ الأرضيِّ ليس [فليس] هو بحسدٍ ولكنّه عدلٌ، لأنْ إذا كان الملكُ العلمانيّ ينفي من مملكته مَن خالفَ أوامرَه، كم بالأوفرِ يجوزُ لمن هو ملكُ الملوك وربُّ الأرباب أن ينفيَ من الفردوس الأرضيّ مَن تعدّى على وصيّته. وأمّا قولُه: آدمُ آدمُ أين أنت، ليس [فليس] هو باستفهامِ الجاهل، ولكنّه توبيخُ المستهزئ. وأمّا قولُه: ندم اللّهُ وتأسّف بقلبه، لا [فلا] يدلُّ على ندامةٍ صادقة ولا على وجعٍ حقيقيّ، بل معناه أنّ اللّهَ رحومٌ لا يرضى بعقابِ الخلائق، كما أنّا نخصُّ النّدامةَ والتّأسّفَ لمن يفعلُ شيئًا كرهًا. وهكذا عن سائرِ الأشياءِ المورودة في العهدِ العتيقِ والجديد.

جوابُ الثّالث: حيث يُقالُ إنّ اللّهَ خالقُ الشّرّ لا يَدلُّ أنّ الأشياءَ هي شرّيرةٌ، عندما خُلقتْ من اللّهِ، لأنّ كلَّ خلائقِ اللّهِ هي صالحةٌ، ولكنْ يدلُّ أنّ اللّهَ هو خالقُ الأشياءِ التي صارتْ شرّيرةً فيما بعد بإرادتها. كما يُقالُ إنّ آدمَ هو والدُ قاين [قايين][37] القاتل، وليس معناه أنّ آدمَ أولد قايين قاتلاً، ولكنْ إنّه أولد قايين الذي صار فيما بعد قاتلاً. **جوابُ الرّابع**: الخطأةُ يُدعون زوانًا، ليس من حيثُ الذّاتُ والطّبيعة، ولكنْ من حيثُ الأفعال. ويُقالُ إن الشّيطانَ يزرعُهم، ليس بمعنى أنّه يخلقُهم، لأنّ الخالقَ هو واحدٌ، ولكنْ بمعنى أنّه يزرعُ في قلوبِهم وأفكارِهم القبائحَ والسّيّئاتِ قصدًا لاجتذابِهم إليها. ويَبانُ هذا من الأشياءِ المورودةِ في الأمثال، لا [فلا] يجوزُ أخذُها جميعًا بمعنىً خاصّ. وأمّا مثالُ الشجرةِ لا [فلا] يدلُّ على وجودِ أناسٍ شرّيرين بالطّبع، لأنّه قال في الاصحاح الثّاني عشر من متّى: اجعلوا إمّا الشّجرةَ جيّدةً وأثمارَها جيّدة، وإمّا الشّجرةَ رديئةً وأثمارَها رديئة. هذا معناه أنّ الشّجرةَ لا تدلُّ على ذاتِ الانسان، ولكنْ على أفعالِ إرادته، لأنْ لا أحدَ يقدرُ أن يَصنعَ ذاتَه.

المقالةُ الثّامنةُ
في عدمِ محدوديّةِ اللّه

الفصلُ الأوّلُ
في غيرِ المحدودِ وغيرِ المتناهي

غيرُ المحدودِ هو الذي لا حدَّ له. وغيرُ المتناهي هو الذي لا نهايةَ

٣٧- سنثبتها كذلك حيث ترد.

[illegible]

له. وغير المقاس هو الذي لا قياسَ له.

وذلك على قسمين: **الأوّلُ**، غيرُ محدودٍ وغيْر متناهٍ بالقوّة، وهو الذي لا يوجدُ كلُّه بالفعل معًا، وله أجزاءُ متناهيةٌ بالفعل يمكنُ أن تتزايدَ إلى ما لا نهايةَ، كقولنا: إنّ العددَ هو غيرُ محدودٍ بالقوّة، لأنّ الأعدادَ الموجودةَ هي متناهيةٌ، ويتأتّى أن تتزايدَ ولا يقف [تقفُ] عند نهايةٍ أخيرة، ليس وراها [وراءها] من زيادة. **الثّاني** غيرُ محدودٍ بالفعل، وهو الذي يوجدُ كلُّه بالفعل، ولا يحتملُ زيادةً ولا نقصان [نقصانًا]، كقولنا: إنّ اللّهَ غيرُ متناهي [متناهٍ] بالفعل، لأنّ كمالَه موجودٌ بالفعل ولايقبلُ زيادةً ولا تنقيص [تنقيصًا] لا بالذّاتِ ولا بالتّوهّم. وهذا صنفان: **الأوّلُ** غيرُ متناهٍ بالفعل في بعضِ الجنس فقط، كقولنا: إذا فرضنا وجودَ شيءٍ كاملٍ بلا نهايةٍ في العقل وليس بالارادة. **الثّاني** غيرُ متناهٍ بالفعلِ في كافّةِ الأجناس، كقولنا: إنّ اللّهَ هو كاملٌ بلا حدٌّ ولا قياسٍ في كافّةِ الأشياءِ، لأنّه كاملٌ بلا نهايةٍ بالوجودِ والذّاتِ والعقلِ والارادةِ والقدرةِ وما أشبه.

وقد يُقالُ: إنّ الشّيءَ غيرُ محدودٍ على وجهين: **الأوّلُ**، غيرُ محدودٍ في ذاته كما مرّ. **والثّاني**، غيرُ محدودٍ بالنّسبةِ إلى غيرِه، كما يُقالُ: إنّ رملَ البحرِ هو غيرُ محدودٍ بالنّسبةِ إلى النّاس، لأنّ الرّملَ، وإنْ كان محدودًا في ذاتِه بالنّسبةِ إلى العقلِ الالهيّ الذي لا يَخفى عنه شيءٌ، فهو غيرُ محدودٍ بالقياسِ إلى البشرِ الذين ما ضَبطوا عددَه.

الفصل الثّاني
هل كمالُ اللّهِ هو غيرُ محدودٍ وغيرُ متناهٍ بالفعل

اعتراضٌ أوّلٌ: يقولون ليس كمالُ اللّهِ غيرَ متناهٍ بالفعل في كافّةِ الأجناس، لأنّ الذي هو غيرُ متناهٍ بالفعلِ في كافّةِ الأجناس لا يَقبلُ زيادةً ولا نقصان [نقصانًا] لا بالذّاتِ ولا بالتّوهّم، واللّهُ يقبلُ زيادةَ الكمالِ ونقصانَه بالذّات، لأنّ فعلَ إبداعِ العالمِ هو كمالٌ محضٌ، وذلك لم يملكه اللّهُ منذ الأزلِ، لأنّه ما خَلقَ العالمَ منذ الأزل، وقد يمكنُ أنّا نتصوّرُ نهايةً للكمالِ الالهيّ بتوهّمِنا، إذن ليس اللّهُ كاملاً بلا نهاية.

اعتراضٌ ثانٍ: إنّ كان اللّهُ كاملاً بلا نهايةٍ لم يوجدْ شرٌّ ولا نقصانٌ البتّةَ، لأنّ الذي

[illegible]

١٠١

هو كاملٌ بلا حدٍّ ولا نهايةٍ مطلقًا، فهو كاملٌ في كافّةِ الأجناس، ومنعُ الشّرِّ هو كمالٌ، إذن إنْ كان اللّهُ كاملاً بلا نهايةٍ لم يوجدْ شرٌّ أصلاً، ولكنَّ الشّرَّ موجودٌ كما هو واضحٌ، إذن ليس الكمالُ الالهيُّ غيرَ متناهٍ بالفعل.

اعتراضٌ ثالثٌ: غيرُ المحدودِ بالتّمكّنِ بالنّسبة إلى كلِّ مكانٍ، منزلتُه كمنزلةِ غيرِ المحدود بالكمالِ بالنّسبة إلى كلِّ كمال. والذي هو في مكانٍ، وليس في مكانٍ آخرَ، ليس هو في كلِّ مكان. إذن الذي له كمالٌ، وليس له كمالٌ آخرُ، ليس له كلُّ كمالٍ. ولكنّ اللّهَ له كمالٌ إلهيٌّ، وليس له كمالُ الخلائقِ، إذن ليس اللّهُ غيرَ محدودٍ بالفعلِ في كافّة الأجناس.

فنقولُ: إنّ الكمالَ الالهيَّ هو غيرُ متناهٍ بالفعلِ، بالنّسبةِ إلى كافّةِ الأشياءِ النّاجيةِ عن نقص.

وبيانُه أوّلاً، يؤخذُ عن الكتبِ المقدّسة. فقال في المزمور المابة والخامس والأربعين: ليس منتهىً لعظمته. وفي الاصحاح الثّالث من نبوءة باروخ: هو عظيمٌ، وليس له انتهاءٌ. وفي الحادي عشر من رسالة مار بولص الرّسول إلى أهل رومية: الأشياءُ كلُّها منه وبه وفيه؛ أعني فيه كلُّ كمالٍ بأشرفِ نوعٍ، أي مجرّدًا عن النّقص.

البيانُ الثّاني: الذي هو محدودٌ لا بدّ أن توجدَ له علّةٌ تَحدُّه، لأنْ لا شيءَ يُحدُّ من ذاته، وإلاّ لكان أقدمَ من نفسِه، وهذا مُحالٌ. واللّهُ ليس له علّةٌ أصلاً بما أنّه علّةٌ أولى لسائرِ الأشياء، إذن ليس اللّهُ محدودًا.

البيانُ الثّالثُ: الذي هو مبدأٌ أوّلُ لكافّةِ الكمالات يَلزمُ أن يكونَ كاملاً بلا قياسٍ بالنّسبة إلى كلِّ واحدٍ منها. لأنّ الذي هو مبدأٌ أوّلُ لوجودِ شيءٍ، يحوي ذلك الشّيءَ بلا نهاية، واللّهُ هو مبدأٌ أوّلُ لكافّةِ الكمالات، إذن اللّهُ هو كاملٌ في كافّةِ الأجناسِ بلا منتهىً.

البيانُ الرّابعُ: واجبُ الوجودِ هو بالفعلِ بالقياسِ إلى كافّةِ الخيراتِ المحضة، لأنّ واجبَ الوجودِ ليس هو بالقوّةِ إلى شيءٍ، واللّهُ هو واجبُ الوجود. والخيرُ غيرُ المتناهي بالفعلِ هو كمالٌ محض، إذن اللّهُ هو خيرٌ متناهٍ بالفعل.

البيانُ الخامسُ: اللّهُ هو ما لا يوجدُ ولا يمكنُ أن يُعقلَ شيءٌ أكملُ منه، لأنّه علّةُ كلِّ كمال. وإنْ لم يكنْ كمالاً غيرَ متناهٍ بالفعل في كافّةِ الأنواعِ لأمكنَ أن يوجدَ أم [أو] يُعقلَ شيءٌ أكملُ منه وهو غيرُ متناهٍ بالفعل في كافّة الأجناس، إذن اللّهُ هو خيرٌ غيرُ محدودٍ بالفعلِ في

ظاهرة الحنابلة . والكلام في الأفعال

[illegible]

جواب المسألة [illegible]

[illegible]

جواب المسألة [illegible]

[illegible]

جواب المسألة [illegible]

[illegible]

جواب المسألة [illegible]

[illegible]

كافّةِ الأجناس. واعلَمْ أنّ الألفاظَ السّالبةَ تؤخذُ على وجهَين: أحدُهما بمعنىً سالبٍ، إذا دُلّ بها على نفيِ شيءٍ فقط، كقولنا: غيرُ الموجودِ بالقياس إلى عالمٍ آخرَ. والثّاني بمعنىً وجوديّ، إذا دُلّ بها على سلبِ شيءٍ ووضعِ شيءٍ آخرَ، كقولنا: إنّ اللّهَ غيرُ محدودٍ، بحيثُ أن تُنفى عنه المحدوديّةُ ويوضعَ به الكمالُ. وبهذا المعنى تُقالُ على اللّه كافّةُ الأوصافِ السّالبة.

جوابُ الأوّلِ: نقولُ إنّ اللّهَ لا يقبلُ زيادةً ولا نقصان [نقصانًا] لا بذاتِه ولا بتوهّمِنا، إذا تصوّرناه على ما هو في ذاتِه. وأمّا إبداعُ العالمِ وسائرُ الأفعالِ الزّمانيّةِ فمن حيثُ كمالُها لم تَزلْ موجودةً فيه تعالى منذ الأزل، لأن لا يحدثُ لله في الزّمانِ شيءٌ من أفعاله تعالى إنْ لم توجدْ فيه أبدًا دائمًا. وإنْ قلتَ: لو كان كمالُ إبداعِ العالمِ موجودًا في اللّه منذ الأزل، لَخلق اللّهُ العالمَ منذ الأزلِ، ولكنّ التّاليَ مُحالٌ، فالمُقدّمُ مُحالٌ، فأجبتُكَ بمنعِ التّالي، لأنّ كمالَ إبداعِ العالمِ يمتازُ عن إبداعِ العالمِ كما أنّ معرفةَ الأشياءِ المستقبلةِ تمتازُ عن حدوثها. ومثلما قد سَبقَ اللّهُ بمعرفتِه وعَرفَ منذ الأزلِ جميعَ الأشياءِ الآتيةِ، من دون أن توجدَ الأشياءُ الآتيةُ منذ الأزل، هكذا وُجد في اللّه، منذ الأزل، الكمالُ الموجودُ في إبداعِ العالمِ، من غيرِ أن يُخلقَ العالمُ منذ الأزل. وبيانُ ذلك أنّ لفظَ: منذ الأزلِ، لا يقعُ على إبداعِ العالمِ، ولكنْ على كمالِ اللّه. وأمّا قولُه: يمكنّا [يمكنُنا] أن نتصوّرَ نهايةً للكمالِ الالهيّ، فجوابُه بمنعِ ذلك، إذا تصوّرنا كمالَ اللّهِ على ما هو في ذاتِه، لأنّ كمالَ اللّهِ في ذاتِه هو غيرُ متناهٍ بالفعلِ كما مرّ. والذي هو غيرُ متناهٍ بالفعلِ، يُمتنعُ أن نَتصوّرَ له نهايةً، إذن يُمتنعُ أن نتصوّرَ نهايةً لكمالِ اللّه.

جوابُ الثّاني: الكمالُ صنفان: **الأوّلُ** كمالٌ واجبٌ، وهو الذي يَدلُّ على نقصٍ في مَن لا يقتنيه كالقوّة والمعرفة وما شاكلهما. **الثّاني** كمالٌ ممكنٌ، وهو الذي لا يَدلُّ على نقصٍ في مَن لا يقتنيه بما أنّ المرءَ هو كاملٌ، سواءً اقتناه أم لا، كقولِنا: إذا كانا أمرين متساويين بالكمال وما أمكنَ المرءُ أن يفعلَ كليهما لا معًا ولا منفصلاً، فهو كاملٌ على التّساوي، أي منهما انتُخب. وهكذا الباري تعالى هو كاملٌ محضًا بمنعِ الشرّ أو بعدمِ منعه، لأنّ الكمالَ الالهيّ لا يتقوّمُ عن الخيراتِ المخلوقة.

جوابُ الثّالثِ: اللّهُ له كمالُ الخلائقِ بأشرفِ نوعٍ، لأنّ كمالَ الخلائقِ هو صادرٌ عنه تعالى، وهو يستطيعُ وحدَه أن يفعلَ جميعَ ما تفعلُه الخلائقُ. **جوابٌ آخرُ:** الوجودُ في كلّ مكانٍ لا ينافي وحدانيّةَ اللّهِ، لأنّ شيء واحد [شيئًا واحدًا] يَقدرُ أن يوجدَ في أماكنَ عديدةٍ، كما يبانُ في النّفسِ الناطقةِ التي توجدُ كلُّها في الجسدِ، وكلُّها في

[illegible]

[illegible]

كلّ جزءٍ منه. وأمّا الوحدانيّةُ، مع كلّ كمالٍ، فينافي [فتنافي] وحدانيّةَ اللّهِ، لأنّ كمالاتِ الخلائقِ هي عديدةٌ وممتازةٌ بعضُها عن بعض تمييزًا حقيقيًّا. فلو كان اللّهُ واحدًا معها لتعدّدتِ الوحدانيّةُ الالهيّةُ، وهذا مُحالٌ. حصل أنّ نسبةَ غيرِ المحدود بالتّمكّن، بالنّسبة إلى المكان، ليست كنسبةِ غيرِ المحدودِ بالكمال، بالقياس إلى كلّ كمالٍ.

الفصلُ الثّالثُ
هل اللّهُ وحدَه غيرُ متناهٍ بالفعل

اعتراضٌ اوّلٌ: قال ليس الكمالُ الالهيُّ غيرَ متناهٍ بالفعلِ وحدَه، بل توجدُ أشياءُ أخرى غيرُ متناهيةٍ بالفعلِ سواه، لأنّ قوّةَ الشّيءِ تتناسبُ إلى ذاته. وإذا كانتِ القوّةُ غيرَ متناهيةٍ بالفعل، لكانتِ الذّاتُ غيرَ متناهيةٍ بالفعل أيضًا، وبالعكس. والقوّةُ تُعرفُ من معلولها؛ فإذا كانتِ القوّةُ متناهيةً تُبرزُ معلولاً متناهيًا، وإذا كانت غيرَ متناهيةٍ تُبرزُ معلولاً غيرَ متناهٍ. وقوّةُ اللّهِ هي غيرُ متناهيةٍ بالفعل، إذن لها أن تبرئ [تبرأ] معلولاً غيرَ متناهٍ بالفعل. **اعتراضٌ ثانٍ:** الذي له ذاتٌ غيرُ محدودةٍ بالفعل، له قوّةٌ غيرُ محدودةٍ بالفعل أيضًا، وبالعكس. وتوجدُ أشياءُ سوى اللّهِ لها قوّةٌ غيرُ متناهيةٍ كالعقلِ البشريّ، الذي يَعقلُ الكلّيَّ المقولَ على أفرادٍ غيرِ متناهيةٍ. إذن، توجدُ أشياءُ، سوى اللّهِ، غيرُ متناهيةٍ بالفعل. **اعتراضٌ ثالثٌ:** المادّةُ الأولى هي غيرُ محدودةٍ، لأنّها قابلةٌ أن تتّحدَ مع صوَرٍ غيرِ متناهيةٍ، والمادّةُ الأولى هي شيءٌ سوى اللّه، إذ يوجدُ شيءٌ غيرُ متناهٍ بالفعلِ سوى اللّهِ تعالى.

فنقولُ: لا يوجدُ شيءٌ غيرُ متناهٍ بالفعلِ سوى اللّه. **وبيانُه أوّلاً** أنّ جميعَ الأشياءِ التي هي سوى اللّهِ فهي مخلوقةٌ، ولا شيءَ من الخلائقِ هو غيرُ متناهٍ، كما جاء في الاصحاح الثّاني من الحكمةِ العظيمة: رُتّبت كلُّ الأشياءِ بعددٍ وثقلٍ وقياس. وفي المزمور الرّابع والثلاثين: مَن مثلُك يا ربّ. إذن اللّهُ وحدَه هو غيرُ متناهٍ بالفعل.

البيانُ الثّاني: كلُّ معلولٍ هو محدودٌ من علّته، لأنّ المعلولَ هو ممكنُ الوجودِ، وممكنُ الوجودِ لا يقبلُ وجودًا غيرَ متناهٍ، إذ ذلك مخصوصٌ بواجبِ الوجودِ، والخلائقُ هي مصنوعةٌ من اللّه، إذن ليس [ليست] الخلائقُ غيرَ متناهيةٍ بالفعل.

البيانُ الثّالثُ: الخلائقُ التي هي سوى اللّهِ، إمّا هي ملاكٌ وإمّا إنسانٌ وإمّا حيوانٌ وإمّا نباتٌ وإمّا العالمُ بأسره. وهذه الأشياءُ هي محدودةٌ بأجمعِها كما هو الواضحُ، لأنّ أجمعَها تَقبلُ زيادةً ونقصان [نقصانًا]، وهي محدودةٌ

[illegible]

المقالة الخامسة

الفصل الاول

[illegible]

بالكمالِ والزّمانِ والمكانِ والكمّ والكيف والفعل وما أشبه. إذن كافّةُ الخلائقِ هي متناهيةٌ بالفعلِ سوى اللّهِ وحدَه.

جوابُ الأوّل: قوّةُ اللّهِ، وإنْ كانت غيرَ متناهيةٍ بالفعل، فلا تقدرُ أن تفعلَ شيئًا غيرَ متناهيًا [متناهٍ] بالفعل، لأنّه يُمتنعُ أن يكونَ الشّيءُ مفعولاً وغيرَ متناهٍ بالفعل، كما تبيّن في العلمِ الطّبيعيّ في المقالةِ الخامسةَ عشر [عشْرةَ]. وكما لا يَقدرُ اللّهُ أن يَخلقَ إلهًا هكذا، لا يقدرُ غيرُ المتناهي بالفعل أن يخلقَ شيئًا غيرَ متناهٍ بالفعل. وأمّا المعلولُ المناسبُ للقوّةِ غيرِ المتناهيةِ بالفعل، ليس [فليس] هو المعلولَ غيرَ المتناهي بالفعل، ولكنّه المعلولُ غيرُ المتناهي بالقوّة، كما مرّ في جوابِ الاعتراض الأوّل في الفصل السّادس من المقالة الخامسة عشر [عشْرةَ] من علم الطّبيعيّات.

جوابُ الثّاني: الكلّيُّ هو شيءٌ عقليٌّ قابلٌ أن يُقالَ على كثيرين إطلاقًا عقليًّا. ونحن الآن لا نتكلّمُ على الأشياءِ العقليّة، ولكنْ على الأشياءِ الطبيعيّة حَسْبما هي في ذاتها. **جوابٌ آخرُ:** وإنْ كانتِ الألفاظُ الكلّيّةُ مقولةً على أشياءَ غيرِ متناهيةٍ، فيُمتنعُ وجودُ أشياءَ غيرِ متناهيةٍ بالفعل سوى اللّه.

جوابُ الثّالث: المادّةُ هي محدودةٌ في ذاتها، لأنّ في ذاتها تحوي كمالاً محدودًا، وليس لها قوّةٌ طبيعيّةٌ، إلاّ إلى قبولِ صوَرٍ طبيعيّة. وقال شخصٌ: المادّةُ هي محدودةٌ لأنّها هذه المادّةُ وليست بتلك. ونفيُ ذلك أنّ الشّخصيّاتِ ليست علامةَ المحدوديّة، لأنّ غيرَ المحدود هو هذا غيرُ المحدود سوى غيرِه، مع أنّه ليس محدودًا.

المقالةُ التّاسعةُ
في عدمِ تغييرِ اللّه

الفصلُ الأوّلُ
في غيرِ المتغيّر

التّغييرُ والحَوَولُ والانقلابُ هو أن يكونَ الشّيءُ بحالةٍ أخرى، ويجوزُ من العدمِ إلى الملك، أو من الملك إلى العدم، كقولنا: إذا صار الغنيُّ فقيرًا أو الفقيرُ غنيًّا. وذلك قسمان: **الأوّلُ**، تغييرٌ جوهريٌّ، وهو استحالةٌ كلّيّةٌ ذاتيّة، كقولنا: إذا تحوّل الحطبُ نارًا، والجسدُ ترابًا. **الثّاني**، تغييرٌ عرضيٌّ، وهو استحالةٌ بالعَرَض، أي بالكمّ والكيفِ والحركةِ المكانيّةِ والفعلِ وما أشبه، كقولنا: إذا تَحوّلَ الماءُ الباردُ وصار سخنًا [ساخنًا]. وغيرُ المتغيّر هو الذي يستمرُّ بحالةٍ واحدة، وذلك على قسمَين: **الأوّلُ**، غيرُ متغيّرٍ مطلقًا، وهو الذي لا يَتحوّلُ لا حؤولاً جوهريًّا ولا حؤولاً عرضيًّا، ولكنّه حاوٍ كلَّ كمالِه بالفعل أبدًا دائمًا. **الثّاني**، عادمُ التّغييرِ بوجه، وهو الذي يتغيّرُ تغييرًا عَرَضيًّا فقط من دونِ التّغييرِ الجوهريّ.

[illegible]

[illegible]

الفصلُ الثّانيَ
هل اللّهَ متغيّرٌ

اعتراضٌ أوّلٌ قال: إنّ اللّهَ متغيّرٌ تغييرًا عَرَضيًّا، لأنّ التغييرَ العَرَضيّ هو على ستّةِ أنواعٍ، أعني بالقياس إلى المكان والزّمان والفعل والحركة العقليّة والكمّ والكيف. واللّهُ يتغيّرُ بالنّسبةِ إلى هذه الأشياءِ جميعِها: **أوّلاً** بالنّسبة إلى المكان، لأنّه ما كان في العالمِ منذ الأزل. **وثانيًا** بالنّسبة إلى الزّمانِ، لأنّه ما كان في هذا لليوم أبدًا دائمًا. **وثالثًا** بالنّسبة إلى الفعل، لأنّه قبل ثمانيةِ آلافِ سنةٍ ما كان خَلَقَ العالمَ، وقبل ألفٍ وسبعماية وتسع سنين ما كان تَجسّدَ للكلمة. **ورابعًا** بالنّسبة إلى الحركةِ العقليّة، لأنّه يريدُ في الزّمانِ أشياءَ كثيرةً لم يريدها [يُردْها] منذ الأزل. **وخامسًا** بالكيف، لأنّ الحكمةَ الالهيّة يُقالُ عنها في السّابعِ من الحكمة: إنّ حركتَها أسرعُ من كلّ حركةٍ، وتمتدُّ إلى الكلّ وتَنفذُ إلى الكلّ. **وسادسًا** بالكمّ، لأنّ اللّهَ يُقالُ إنّه ضابطٌ العالمَ بيمينه، والذي له يمينٌ هو جسمٌ، والذي له جسمٌ هو مَشبورٌ وله كمّيّةٌ، والذي له كمّيةٌ هو واقعٌ تحت الحَوْلِ والتغيير. **اعتراضٌ ثانٍ:** التّغييرُ هو أن يَتحرّكَ الشّيءُ ويتغيّرَ من غيرِه أم من ذاته، ولكنّ اللّهَ يحرّكُ ذاتَه إلى أفعالِه الاختياريّة كما أنّ الانسانَ يحرّكُ ذاتَه إلى فعلَي العقلِ والارادة، اذن اللّهُ هو متحرّكٌ ومتغيّر. **اعتراضٌ ثالثٌ:** الذي يَقدرُ أن يغيّرَ أوصافَه فهو متغيّرٌ، كما أنّ الانسانَ هو متغيّرٌ بما أنّه يغيّرُ أوصافَه، أعني: من عدمِ الوجودِ يَنتقلُ إلى الوجود، ومن البياضِ إلى السّواد. واللّهُ يقدرُ أن يغيّرَ أوصافَه، لأنّه قد انتقل من عدمِ إبداعِ العالم إلى فعلِ إبداعه. وإذ يندمُ المرءُ على خطاياه يصيرُ اللّهُ صديقَه ما لم يكنْ سابقًا، إذن اللّهُ هو متغيّر.

فنقولُ: ليس اللّهُ متغيّر [متغيّرًا] أصلاً. **وبيانُه أوّلاً** أنّ الكتابَ الالهيّ ينزعُ عن اللّه كلّ حوْلٍ وتغيير، فقال في الاصحاح الثّالث والعشرين من سفر العدد: ليس اللّهُ برجلٍ فيكذبُ، ولا ابنَ الانسانِ فيندمُ، ونسخةً أخرى فيتغيّرُ. وفي المزمور المايةِ وواحد: تبدّلُهم كلّهم كالرّداء فيتبدلون، وأنتَ هو وسنوك لا تَنقصُ. وفي الثّالث من نبوءة ملاخيا: أنا الرّبُّ ولا أتغيّرُ. وفي الاصحاحِ الأوّل من رسالة مار يعقوبَ الرّسول: ليس عند اللّهِ تغييرُ الاعوجاج. وقد قال في الثّالث من سفر الخروج: أنا هو الرّبُّ هو. هذا معناه أنّ اللّهَ لا يقعُ تحت تغييرٍ قطعًا، لأنّ الذي هو في المضارعِ دائمًا فلا يزالُ أن يكونَ بحالةٍ واحدة. **البيانُ الثّاني**

[illegible]

الذي يَقعُ تحت تغييرٍ يَلزمُ أن يكونَ بالقوّة إلى شيءٍ من الفعل، لأنّ التغييرَ يقومُ بثلاثةِ أشياء: الأوّل المتغيِّر، الثّاني المتغيَّر منه، الثّالث المتغيَّر إليه. واللّهُ هو فعلٌ محضٌ وكاملٌ غايةَ الكمال، ولا يوجدُ فيه شيءٌ من القوّة، إذن لا يقعُ اللّهُ تحت تغييرٍ أصلاً.

البيانُ الثّالثُ: التغييرُ إمّا هو عَرضيٌّ وإمّا جوهريّ. واللّهُ يُمتنعُ أن يتغيّرَ تغييرًا عَرضيًّا، لأنْ ليس فيه عَرضٌ كما تبيّن أعلاه. ويُمتنعُ أيضًا أن يتغيّرَ تغييرًا جوهريًّا، لأنّ التغييرَ الجوهريَّ هو صنفان: **الأوّلُ** تغييرٌ جوهريٌّ جزئيٌّ، وهو إذا انقلب شيءٌ إلى شيءٍ آخرَ مع بقاء المادّة، كما يتحوّلُ الحطبُ إلى نار. **الثّاني** تغييرٌ جوهريٌّ كلّيٌّ، وهو إذا انقلب شيءٌ إلى شيءٍ آخرَ بحيثُ المادّةُ والصّورةُ معًا، كما يتحوّلُ كلُّ جوهرِ الخبزِ والخمر إلى جسدِ السيّدِ المخلّص في سرّ القربان. واللّهُ يُمتنعُ أن يتغيّرَ بشيءٍ من هذَين التغييرَين: **أوّلاً**، لأنّه بسيطٌ محضًا، وهذان التّغييران لم تصير [لا يصيران] إلاّ في الأشياءِ المركّبة عن مادّةٍ وصورة. **وثانيًا**، لأنّ الذي يتحوّلُ بشيءٍ من هاتين الاستحالتَين يُعدمُ الوجودَ الأوّلَ، كما أنّ الذي قد كان حطبًا يُعدمُ أن يكونَ حطبًا عندما يستحيلُ إلى نار؛ واللّهُ يُمتنعُ أن يُعدمَ أن يكونَ اللّهَ، لأنّه إلهٌ عن ضرورةٍ وليس اتّفاقًا، إذن ليس اللّهُ متغيّر [متغيّرًا] أصلاً.

البيانُ الرّابعُ: إذا تغيّر شيءٌ، إمّا أن يُعدمَ شيئًا، وإمّا أن يَحصلَ شيئًا، لأنّ الاستحالةَ على نوعين: أحدُهما استحالةٌ من العدم إلى الوجود، والأخرى من الوجود إلى العدم، واللّهُ يُمتنعُ أن يَحصلَ شيئًا لأنّه كاملٌ بلا نهايةٍ ولا يحتاجُ إلى شيء، ويُمتنعُ أيضًا أن يُعدمَ شيئًا لأنّ الأشياءَ التي هي في اللّه فهي اللّهُ نفسُه، والأمرُ ظاهرٌ أنّ اللّهَ لا يمكنُه أن يُعدمَ ذاتَه بما أنّه واجبُ الوجود، إذن ليس عند اللّهِ تغييرٌ ولا استحالةٌ ولا انقلابٌ ولا اختلاطٌ.

والاختلاطُ صنفان: **الأوّلُ** اختلاطٌ جوهريٌّ، وهو أنّ شيئًا يستحيلُ إلى شيءٍ كما يستحيلُ الماءُ إلى خمر؛ وقد مرّ أنّ الاستحالةَ الجوهريّةَ هي ممتنعةٌ في اللّه تعالى. **الثّاني** اختلاطٌ عَرضيٌّ، وهو أن تتفرّقَ الأجزاءُ وتوضعَ بين أجزاءِ شيءٍ آخرَ، كما يختلطُ حَبُّ القمحِ بالرّملِ والذّهبُ بالفضّة. وهذا الاختلاطُ أيضًا هو ممتنعٌ في اللاهوت، لأنّ اللّهَ هو بسيطٌ عادمٌ أن تكونَ له أجزاءٌ، وهو من شأن الرّوحِ أن لا تَختلطَ بالأشياءِ الجسميّة ولا بالأشياءِ الرّوحانيّة كما أنّ النّفسَ النّاطقةَ لا تختلطُ بالجسد، ولا الملائكةُ يختلطون بعضُهم في بعض. واعلمْ أنّ الاختلاطَ قد يؤخذُ في الكتابِ الالهيِّ والكنائسيّ بمعنى الاتّحادِ والالتصاقِ والاجتماعِ، كما قد جاء في الاصحاح الخامس من نبوءة أشعيا: الويلُ لكم الذين تصلون بيتًا

[illegible]

لبيت وتُدنون حقلاً إلى حقل: وفي النّسخةِ السّريانيّة ܘܕܡܩܪܒܝܢ ܒܝܬܐ ܠܒܝܬܐ ܘܚܩܠܐ ܒܚܩܠܐ ܚܠܛܝܢ [وَي لَدمقَربين بيتًا لبيتًا وحقلا بَحقلا حلطين]. كقول الرّسول: فإنّا اتّحدنا مع المسيح. وفي النّسخة السّريانيّة ܐܬܚܠܛܢ ܓܝܪ ܥܡ ܡܫܝܚܐ [إتحلطَن غِير عَم مشيحًا].

جوابُ الأوّلِ: نقولُ إنّ التّغييرَ الذي صار عند إبداع العالم وفي التجسّد وفي التمكّن وفي الزّمان وفي الفعل وما أشبه لم يكنْ من طرفِ اللهِ، ولكنْ من طرفِ الخلائق، لأنّ الخالقَ عند هذه الأفعالِ الخارجة لم يقتني [يقتنِ] كمالاً جديداً ولم يُعدمْ شيئًا من كماله، بخلافِ الخليقة التي ابتدتْ أن تكونَ في ذاتِها وفي المكان والزمان، ولهذا قال في المزمور المأية واثنين: تبدّلُهم كلُّهم كالرّداء فيبتدلون، وأنت هو وسنوك لا تَنقصُ. هذا معناه أنّ الابتدالَ والاستحالةَ قد جرت في البرايا، وليس في الباري، كما أنْ إذا وقفتَ على شاطئ نهر ومياهٌ جاريةٌ، فالتّغييرُ لا يكونُ من جهتك بل من جهة المياه. ويُقال إنّ الحكمةَ أسرعُ من كلِّ حركةٍ، بطريقِ المجاز. بمعنى أنّ الحكمةَ الالهيّةَ تدركُ كلَّ شيء أبدًا دائمًا، وتعتني بكلِّ شيء. وتقالُ الأجزاءُ الجسميّةُ على اللهِ، بطريقِ الاستعارة أيضًا، للدلالة على الأشياءِ الرّوحانيّة. فاليمينُ تدلُّ على القوّةِ الالهيّة، وليس على عضوٍ جسدانيّ. وقولُه إنّه تعالى يريدُ في الزّمان ما لم يريده [يردْه] منذ الأزل، فهو بعيدٌ عن الحقّ؛ فان [فإنّه] لا يُحدثُ شيء [شيئًا] لله. وكما أنْ لا يوجدُ شيءٌ في الزّمان ما لم يعرفْه العقلُ الالهيّ منذ الأزل، هكذا لا يوجدُ شيءٌ مرادٌ من اللهِ في الزّمانِ ما لا يريدُه منذ الأزل. واعلمْ أنّ لفظَ منذ الأزلِ فيه التباسٌ، لأنّه إمّا أن يقعَ على إرادةِ اللهِ وأفعاله، وإمّا أن يقعَ على الأشياءِ المخلوقة. فبالمعنى الأوّل يَصِحُّ أن لا يفعلَ اللهُ شيئًا في الزّمان، إنْ لم يريد [يُردْ] منذ الأزلِ أن يفعلَه. وبالمعنى الثّاني لا يَصِحُّ أنّ اللهَ لا يريدُ شيئًا في الزّمان إنْ لم يريد [يُردْ] أن يوجدَ منذ الأزل، لأنّ اللهَ لا يمكنُه أن يفعلَ شيئًا منذ الأزل. (أنسخ هنا جوابَ الثّاني)[٣٨]

جوابُ الثّاني: (أنسخه قبل جواب الثّالث) نقولُ إنّ اللهَ لا يتحرّكُ لا من غيره ولا من ذاته. **وبيانُ الأوّلِ** أنّ واجبَ الوجودِ هو كاملٌ محضًا وأقدمُ من كلِّ شيء، إذن يُمتنعُ أن يتحرّكَ من غيره، لأنّ الذي هو أقدمُ من كلِّ شيء لا يوجدُ شيءٌ قبلَه فيحرّكُه، والذي هو كاملٌ محضًا لا يوجدُ شيءٌ بعدَه فيحركُه لأنّه حاوٍ كلَّ الخيرات. **وبيانُ الثّاني** أنْ لا شيءَ يقدرُ أن يحرّكَ ذاتَه كاملاً، لأنّ المحرّكَ هو موجودٌ سابقًا، ولا شيءَ يوجدُ قبلَ ذاتِه، إذن لا شيءَ يقدرُ أن يحرّكَ ذاتَه كاملاً. وقُيّد بقوله كاملاً، لأنّ تَقدرُ الأشياءُ الطّبيعيّةُ أن تحرّكَ ذاتَها جزئيًّا كما يحرّكُ الانسانُ يدَه، لكنّ اللهَ لا يقدرُ أن يحرّكَ ذاتَه لا كاملاً ولا جزئيًّا، لأنّه كمالٌ محضٌ ليس فيه شيءٌ من القوّة، وكلُّ متحرّكٍ إنّما يتحرّكُ من القوّةِ إلى الفعل، إذن اللهُ لا يتحرّكُ لا من غيره ولا من ذاته.

جوابُ الثّالثِ. الأوصافُ على قسمَين: **الأوّلُ** أوصافٌ داخلةٌ، وهي التي تُقبلُ في ذاتِ الشّيء وفي خواصّه كالبياض والسّواد بالنّسبة إلى الحائط. **الثّاني** أوصافٌ خارجةٌ، وهي التي لا تُقبلُ في ذاتِ الشّيء ولا في خواصّه، ولكنْ في غيرِه مع الاضافة إليه، كالحجر المبصور بالنّسبة إلى الباصر، لأنّ تغييرَ البصر لسته [ليس هو] بالحجر، ولكنْ في باصرِ الحجر. فالتّغييرُ الذي يصيرُ في الأوصافِ الداخلة يدلُّ

٣٨- لأنّ جواب الثّاني هو على الصفحة ١٠٨ في السّطر الخامس من أسفل العمود الأوّل وحتّى منتصف العمود الثّاني، نقلناه إلى هنا حسب إرادة المؤلّف.

على تغييرِ عرضيّ أم [أو] جوهريّ بخلافِ التّغيير الذي يصيرُ في الأوصافِ الخارجة. وأمّا اللّهُ فلا تتغيّرُ أوصافُه داخلاً، لأنّه لا يَقبلُ ولا يَخسرُ شيئًا من كماله أبدًا، ولكنْ إنّما تتغيّرُ أوصافُه خارجًا بما أنّه يفعلُ أم [أو] لا يفعلُ في الخلائق، ولهذا لا يتغيّرُ هو تعالى، بل إنّما تتغيّرُ الخلائق. وإنْ قلتَ إنّ أفعالَ اللّهِ هي كاملةٌ، وبالمتابعة: اللّهُ هو متغيّرٌ داخلاً، بما أنّ أفعالَه قد تكونُ وقد لا تكون، فأجبتُك: إنّ كمالَ الأفعالِ الالهيّة لا يتميّزُ عن اللاهوت، وبالالتزام: هو واجبُ الوجود ولا يتغيّرُ أصلاً، وذلك أنّ أفعالَ اللّهِ المتعديّةَ تحوي شيئين: أحدُهما ذاتُ الفعلِ وكمالُه، وهذا لا يمتازُ عن الذّاتِ الالهيّة بشيءٍ من التمييز. الثّاني إضافةُ الفعل إلى المعلول، وذلك يمتازُ تمييزًا تقديرًا عن ذاتِ الفعل نفسِه، لأنّ هذه الاضافةَ ليست واجبةَ الوجود. وإنْ قلتَ إنّ الفعلَ الالهيَّ من حيثُ أنّه يُضافُ إلى المعلولِ هو كاملٌ أيضًا، فأجبتُك: نعم إنّ فعلَ اللّهِ هو كاملٌ، ولكنّه ليس بكاملٍ كمالاً ممتازاً عن كمالِ الذّات الالهيّة، كما مرّ في المقالة الثّالثة.

(...)[٣٩]

الفصلُ الثّالثُ
هل اللّهُ غيرُ متغيّرٍ وحدَه

نقولُ: إنّ اللّهَ وحدَه هو غيرُ متغيّرٍ وغيرُ متحرّك. وبيانُه أوّلاً أنّه قد قيل في الاصحاح السّادس من الرّسالة الأولى إلى طيموتاوس: اللّهُ وحدَه له عدمُ الموت، والموتُ هو تغييرٌ وانقلابٌ وحَؤول، إذن اللّهُ وحدَه هو غيرُ متغيّرٍ. وقال في المزمور المِاية واثنين: تبدّلُهم كلّهم

٣٩- يوجد هنا "جواب الثّاني"، وقد نقلناه إلى الصّفحة السّابقة طِبقًا لإرادة المؤلّف.

[illegible]

[illegible]

كالرّداء فيبتدلون، وأنت هو وسنوك لا تَنقص. وقال مار إيراناوس في الفصل الرّابع والسّتين من الكتاب الثّاني: اللّهُ وحدَه هو بحالةٍ واحدة أبدًا دائمًا. وقال مار أتاناسيوس في الميمر الذي رتّبه على الأوثان: طبيعةُ الخلائقِ هي ضعيفةٌ ومتقلّبة، وفي الميمر الذي رتّبه على قول السيّد المخلّص: كلُّ الأشياءِ أُعطيتْ من أبي، لا يوجدُ في البرايا شيءٌ عادم أن يكونَ متغيّرًا بالطّبع.

البيانُ الثّاني: كلُّ الأشياءِ التي هي سوى الخالقِ هي مخلوقةٌ. والخلائقُ على صنفين: فالبعضُ منها روحانيةٌ كالملائكةِ والنّفسِ النّاطقة، والبعضُ منها جسمانيةٌ وهي على نوعين: فقسمٌ منها سُفليةٌ، وهي التي توجدُ تحت القمر؛ وقسمٌ منها عُلويةٌ، وهي التي تفوقُ القمرَ. والتّغييرُ على نوعَين: **الأوّلُ** تغييرٌ من عدمِ الوجودِ إلى الوجود، **والثّاني** تغييرٌ من الوجود إلى عدمِ الوجود، أو من هذا الوجودِ إلى ذاك الوجود. فنقولُ إنّ الخلائقَ بأجمعِها هي متغيّرةٌ بالتّغييرِ الأوّل من حيثُ أنّها قد خَرجتْ من عدمِ الوجودِ إلى الوجودِ، لأنْ لا شيءَ من الخلائقِ هو واجبُ الوجود. وأمّا بَعدُ فنقولُ إنّ الخلائقَ الروحانيّةَ هي عادمةُ التّغييرِ الثّاني حَسَبَ التّدبيرِ الالهيّ الحاضر، لأنّ الخلائقَ الروحانيّة لا تَموتُ أبدًا ولا تَفسدُ ولا تُعدمُ وجودَها الجوهريّ، وإنْ أمكنها أن تتغيّرَ تغييرًا عرضيًّا بالقياس إلى اكتسابِ كمال أو إبادته. وأمّا الخلائقُ الجسميّةُ السُفليّةُ فهي متغيّرةٌ بالتّغييرِ الثّاني الجوهريّ والعَرَضيّ كما يبانُ في الأجسامِ الطبيعيّة، لأنّا نرى أنّ العناصرَ تنقلبُ بعضُها إلى بعض، والمركّباتِ تَنحلُّ إلى عناصرَ وما أشبهَ من الاستحالات. وأمّا الخلائقُ الجسميّةُ العلويّةُ فقال البعض إنّها لا تتغيّرُ بالتّغييرِ الثّاني الجوهريّ، وإنْ تغيّرتْ تغييرًا عَرَضيًّا بالقياس إلى قَبولِ النّورِ والحرارةِ وما أشبه. وقال آخرون إنّها تتغيّرُ مثلَ الأجسامِ السُفليّة. والذي عليه الجمهورُ فهو أنّ جميعَ الخلائقِ هي قادرةٌ أن تتلاشى وتتغيّرَ تغييرًا جوهريًّا أو عرضيًّا بالقوّة الالهيّة، لأنّ الذي له قوّةٌ أن يخلقَ فله قوّةٌ أن يلاشيَ ويغيّرَ أيضًا. هذا يدلُّ أنّ كافّةَ البرايا هي متغيّرةٌ مطلقًا، إمّا تغييرًا عرضيًّا وإمّا تغييرًا جوهريًّا، إذن اللّهُ وحدَه هو غيرُ متغيّرٍ.

الفصلُ الرّابعُ
هل اللّهَ متألّمَ

قال معلمي [معلّمو] اللاهوت، وهم أصحابُ بطرسَ القصّار، بطريركِ أنطاكية، إنّ اللّهَ متغيّرٌ ومتألّمٌ. ولهذا، قد زادوا على الثّلاث تقديسات: قدّوسٌ الذي صُلبتَ عنّا. ونفيُ ذلك **أوّلاً** أنّ اللّهَ لا يَقبلُ تغييرًا جوهريًّا ولا عرضيًّا كما مرّ. والتّألّمُ هو شيءٌ من التّغيير، إذن يُمتنعُ أنّ اللّهَ يتألّم. **ثانيًا:** إنّ التّألّمَ هو نقصٌ من أشنعِ النّقصانات، واللّهُ هو كاملٌ محضًا كما تقدّم، إذن اللّهُ ليس بقابلِ التألّمَ. **ثالثًا:** إنّ الأشياءَ المتألّمةَ إمّا هي جسدانيّةٌ أو روحانيّةٌ أو جسدانيّةٌ وروحانيّةٌ معًا. والأشياءُ الجسدانيّةُ لا تَقبلُ التّألّمَ إلاّ بما أنّها مركّبةٌ كالحيوان، وكذلك الأشياءُ الجسدانيّةُ والروحانيّةُ معًا كالانسان. واللّهُ ليس هو مركّب [مركّبًا] أصلاً، والأشياءُ الرّوحانيّةُ لا تتألّمُ إلاّ لأجلِ عدمِ شيءٍ من الخيرِ المطلوبِ كالشّياطين، واللّهُ لا يُعدمُ شيئًا من الخير أصلاً كما تقدّم، إذن ليس اللّهُ بمتألّم. **رابعًا:** إنْ كان اللّهُ متألّمًا، إمّا أن يتألّمَ من ذاتِه أو من الخلائقِ، ولكنْ يُمتنعُ أن يتألّمَ من ذاته، لأنّه لا يجدُ شيئًا مؤلمًا في ذاته، بل إنّه يتنعّمُ تنعّمًا لا يوصفُ إذا نُظر إلى طبيعته، ويُمتنعُ أيضًا أن يتألّمَ من الخلائق، لأنْ مهما صَنعتِ الخلائقُ من الشرّ والخير هو بعيدٌ عن اللّهِ بلا قياسٍ، وإرادةُ اللّهِ لا تنتهي في الخلائقِ أصلاً، لأنّه تعالى كاملٌ من ذاتِه لا يحتاجُ إلى غيرِه، إذن ولا يتألّمُ من غيره. وإنْ قلتَ: قد يخصُّ الكتابُ الالهيُّ غمًّا ووجعًا وألمًا في اللّه، فأجبتُك: هذه الأقوالُ هي مجازيّةٌ ولا يجبُ فهمُها بمعنىً خاصّ، لأنّ الألفاظَ الدّالّةَ على نقصٍ لا تُطلقُ على اللّه إلاّ باستعارة. وإنْ قلتَ: إنّ السّيّدَ المسيحَ هو إلهٌ، والسّيّدُ المسيحُ تألّم ومات، إذن اللّهُ تألّم ومات، فأجبتُك: إنّ السّيّدَ المسيحَ تألّم ومات ليس من جهةِ اللاهوت، ولكنْ من جهةِ النّاسوت، وذلك أنّ السّيّدَ المسيحَ هو أقنومٌ واحدٌ، أعني الأقنومَ الثّاني من الثّالوث الأقدس؛ وطبيعتان كاملتان، أعني طبيعةً إلهيّةً كاملة وطبيعةً إنسانيّةً كاملة. فمن حيثُ الطّبيعةُ الأنسانيّةُ تألّم ومات، لأنّ الموتَ هو انفصالُ النّفسِ النّاطقة عن الجسد، ومن حيثُ الطّبيعةُ الالهيّة هو غيرُ متألّمٍ وغيرُ مائتٍ، لأنْ كيف يموتُ مَن هو: بسيطٌ محضًا، وواهبُ الحياةَ، والحياةُ نفسُها؛ وكيف يتألّمُ من هو: بعيدٌ عن كلّ نقصٍ، وسعيدٌ محضًا، والخيرُ نفسُه. وإنْ سألتَ: إنْ لم يتألّمِ

اللاهوتُ، لماذا يُقالُ في الكتبِ الكنائسيّة إنّ اللّهَ تألّم ومات؟ أجبتُك: إذ يقالُ إنّ اللّهَ تألّم ومات لا يجبُ أن نفهمَ ذلك من حيثُ اللاهوتُ، ولكنْ من حيثُ النّاسوتُ. وسببُ ذلك أنّ الأفعالَ تُنسبُ إلى الشّخصِ والأقنوم، وإنْ كانت صادرةً عن الطّبيعةِ وحدَها أو عن عضوٍ واحدٍ وجزءٍ واحدٍ فقط. ولهذا نقولُ: إنّ زيد ضرب يوحنّا، وإنْ لم يضربْه بأقنومِه ولا بروحِه، ولكنْ بيدِه وحدَها. وبهذا المعنى يُقالُ: إنّ اللّهَ، أي السّيّد المخلّص، تألّم ومات، وإنْ لم يتألّمْ ولا يموت بأقنومه أو بلاهوته، ولكنْ بناسوتِه فقط. وإنْ قلتَ: قد يُزادُ في الكنيسة الأنطاكيّة السّريانيّة على التّلات [الثّلاثة] تقديسات: الذي صُلبتَ من أجلنا، إذن إمّا أنّ قولَ بطرسَ القصّار حقٌّ، وإمّا أنّ قولَ كنيسةِ أنطاكية كذبٌ، فأجبتُك: إنّ التّلاتَ [الثّلاثةَ] تقديسات، إمّا أن تُقالَ على الثّالوث الأقدس، وإمّا على السّيّدِ المسيح وحدَه. فإنْ قيلتْ على الثّالوث الأقدس صار القولُ: الذي صُلبتَ عنّا، كذب [كذباً] وهرطقةً، لأنّه يزيدُ على الثّالوث رابعَ أقنومٍ إلهيٌّ متألّمٍ، وهذه هي نيّةُ بطرسَ القصّارِ وأصحابِه، وهذا كفرٌ عظيمٌ، لأنّه يجعلُ اللاهوتَ متألّمًا. وأمّا إذا أُطلقتِ التّقديساتُ الثّلاثُ على السّيّدِ المسيح وحدَه، صار قولُه: الذي صُلبتَ عنّا، حقًّا وصدقًا، لأنّ السّيّدَ المسيحَ تألّم وصُلب ومات من أجلنا، كما يبانُ من اعتقادِ الرّسلِ الأطهارِ ومن أمانةِ مَجمعِ نيقية ومَجمعِ القسطنطينيّة ومن الأناجيلِ الطّاهرة، وهذه هي نيّةُ الكنيسةِ المارونيّة، وهذا معتقدُها، كما يبانُ من كتبها الكنائسيّة حيث تسمّي السّيّدَ المسيحَ غيرَ متألّمٍ بلاهوتِه ومتألّم [ومتألّمًا] بناسوته. وقد أَطنب في تفسير ذلك مار يوحنّا مارون ومار أسطفانوس الدويهيَ، بطركَي أنطاكية، في مصنّفاتهما. ولا شكَ أنّ التّقديساتِ الثلاثة [الثلاث] تُقالُ على السّيّدِ المسيح لائقًا، لأسبابٍ: **أوّلُها** أنّ السّيّدَ المسيح هو حقًّا قدّوسٌ، وإلهٌ وقويٌّ، وغيرُ مائتٍ، ومصلوبٌ من أجلنا. **ثانيها** أنّ الملائكةَ، عند موتِ السّيّدِ

[illegible]

المقالة الثالثة

في جوهر النفس ما العقل

[illegible]

المسيح، لمّا صرخوا قائلين: قدّوسٌ اللهُ، قدّوسٌ القويُ، قدّوسٌ الذي لا يموتُ، رفعَ صوتَه نيقوديموس والذين معه قائلين: الذي صُلبتَ من أجلنا، ارحمْنا. **ثالثُها** أنّ الثّلاث [الثّلاثة] تقديسات تُطلق لائقًا على أيّمن [أيٍّ] كان من الأقانيم الالهيّة، لأنّ أيّمن كان [أيًّا] من الأقانيم الالهيّة هو قدّوسٌ وإلهٌ وقويٌّ وغيرُ مائت. **رابعُها** أنّ كنيسةَ رومية أيضًا تَخصُّ الثّلاثَ [الثّلاثةَ] تقديساتٍ في السّيّد المسيح في نهار جمعة الآلام. وفي ميمر الجليلَين، في القدّيسين مار أوغوسطينوس وأمبروسيوس، تُوجَّهُ الثّلاثُ [الثّلاثةُ] تقديساتٍ إلى الآبِ الأزليّ.

المقالةُ العاشرةُ
في وجودِ اللهِ في المكان

الفصلُ الأوّلُ
في الموجودِ في المكان

المكانُ هو قياسُ وضعِ العالم بالنّسبة إلى البُعدِ والقرب. لأنّا لا نحسّ بالمكان إلاّ بالقياسِ إلى سطحِ العالم، أو قطبي الفلك، أو مركزِ الأرض.

والمكانُ على قسمين: **الأوّلُ** مكانٌ داخلٌ، وهو التّمكّنُ والوجودُ في المكان. **الثّاني** مكانٌ خارجٌ، وهو الذي يوجدُ فيه شيءٌ، وذلك قسمان: **الأوّلُ** وجوديٌّ، وهو المكانُ الموجودُ بالقياس إلى سطحِ العالم أو مركزِ الأرض أو قطبَي الأفلاك. وهذا ثلاثةُ أقسامٍ: أي مكانٌ عام، وهو المحيطُ بسائرِ الأجسام كسطح العالم؛ ومكانٌ مشتركٌ، وهو المحيطُ بأشياءَ فوقَ واحدة كالبيت المحيطِ بالهواءِ والانسان؛ ومكانٌ خاصٌّ، وهو المحيطُ بفردٍ واحد كالمكان المحيط بزيد. **الثّاني** مكانٌ وهميٌّ، وهو أنّ العقلَ يَقيسُ المكانَ على مقدارِ البُعدِ عن سطحِ العالم والقربِ إليه، موجودًا كان أم لا. وقد تكلّمنا عن المكان وخواصّه في المقالة الرابعة عشر [الرابعةَ عَشْرَةَ] من الطّبيعيّات. والمكانُ الوهميّ اثنان: **الأوّلُ** بمعنى المكان الممكنِ الوجودِ الذي يتوهّمُه العقلُ على شبهِ المكان الموجود، كقولنا: إذا توهّمنا مكانًا خارج [خارجًا] عن العالم. **والثّاني** بمعنى المكانِ الموجودِ الذي يتوهّمُه العقلُ مجرّدًا عن الأشياء الماديّة، كقولنا: المكانُ الحاضرةُ فيه الأشياءُ الرّوحانيّة.

والوجودُ في المكانِ هو التّمكّنُ. والتّمكّنُ هو حضورُ الشّيءِ في المكان. وقد يَحضرُ الشّيءُ في المكان على ثلاثة أنواع: **الأوّلُ** بحالةِ الجسم، وهو أنّ كلَّ جزءٍ من أجزائه يحيطُ به المكانُ لأنّ الجسمَ هو متجزّئ، وبالمتابعةِ: لا يَحضرُ في المكانِ إلاّ من حيثُ أن يحيطَ المكانُ به وبأجزائه.

[illegible]

الثّاني بحالة الرّوح، وهو أن يوجدَ كلُّه في مكانٍ واحدٍ غيرِ متجزّئ، عقليٌّ مجرّدٍ عن الأشياءِ الماديّة، لأنّ الرّوحَ هي غيرُ متجزّئة، ولا توجدُ طبيعيًّا إلاّ في المكانِ الوهميِّ الموجودِ بالنّسبةِ إلى البُعدِ عن سطحِ العالم والقربِ إليه. **الثّالثُ** بحالةِ المالئِ لكلّ مكانٍ، وهو أن يوجدَ كلُّه في كلّ مكانٍ، وكلُّه في كلّ جزءٍ من أجزاءِ المكان وجودًا معقولاً ناجيًا عن المادّة.

والوجودُ في المكان، إمّا أن يمتازَ عن ذاتِ الشّيء كما مرّ في الطّبيعيّات عن الأجسامِ والأرواح في المقالة الرّابعة عشر [الرّابعة عَشْرَة]، وإمّا أن لا يمتازَ عن ذاتِ الشّيء وهو إذا حضر الشّيءُ في المكان بنفسِ ذاته.

الفصلُ الثّانيَ
في حضورِ اللّهِ في المكان

اعتراضٌ أوّلُ قال: لا يحيطُ اللّهُ في المكان، لأنّ اللّهَ هو كاملٌ غايةَ الكمال، والحضورُ في المكانِ لسته [ليس هو] بكمالٍ، لأنّ الذي هو موجودٌ في مكانٍ فهو محدودٌ، إذ يَصِحُّ القولُ عنه إنّه هنا وليس هناك، إذن ليس اللّهُ حاضرًا في المكان. **اعتراضٌ ثانٍ:** إذا كان اللّهُ حاضرًا في المكان لكان متغيّرًا، لأنّ المكانَ مبتدئٌ، وبالالتزام: ابتداءُ اللّهِ أن يكونَ في المكانِ ما لم يكنْ فيه سابقًا، وهذا هو تغييرٌ، واللّهُ ليس بمتغيّرٍ كما مرّ، إذًا لا يوجدُ اللّهُ في المكان. **اعتراضٌ ثالثٌ:** إذا حضر اللّهُ في المكان لَحضر فيه حضورًا ممتازًا عن ذاته الشّريفة، إذ يمكنُ أن توجدَ الذّاتُ الالهيّةُ من دونِ أن توجدَ في المكان كما قد جرى الأمرُ قبل تكوّنِ المكانِ. والحضورُ الممتازُ عن الذّاتِ الالهيّةِ هو عَرَضٌ. وقد مرّ أنْ ليس في اللّه عَرَضٌ، إذن لا يَحضرُ اللّهُ في المكان.

فنقولُ: إنّ اللّهَ موجودٌ في المكان وجودًا روحانيًّا ذاتيًّا غيرَ ممتازٍ عن طبيعتهِ الشّريفة. وبيانُه أنّ الحضورَ في الشّيءِ هو أن لا يتواسطَ شيءٌ بينهما، كقولنا: إنّ النّفسَ حاضرةٌ في الجسد، لأنْ لا يتواسطُ شيءٌ بينها وبين الجسد. وهذا الحضورُ، إمّا هو ممتازٌ عن ذات الشّيء كما أنّ فعلَ التّعقّلِ يمتازُ عن العقلِ المخلوق، وإمّا أن لا يمتازَ عن ذاتِ الشّيء كما لا يمتازُ عن ذاتِ الانسانِ الضّاحكِ بالقوّة. ولأجلِ أنّ جميعَ الأشياءِ المقولةِ على اللّهِ لا تمتازُ عن ذاتِه تعالى، إذِ الذّاتُ الالهيّةُ هي حاويةٌ لسائرِ الخيراتِ، حصل أنّه تعالى حاضرٌ في الأشياءِ حضورًا غيرَ ممتازٍ عن الطّبيعةِ الالهيّة. وقد يَحضرُ الشّيءُ في المكانِ على نوعين: **الأوّلُ** بحالةِ الجسم، وهو أن يتمكّنَ تمكّنًا متجزئًا، وينفي جسمًا آخرَ عن ذلك المكان. **والثّاني** بحالةِ الرّوح، وهو أن يتمكّنَ تمكّنًا غيرَ متجزّئٍ، ولا ينفي غيرَه عن مكانه.

فنقولُ أوّلاً: إنّ اللّهَ ليس حاضر [حاضرًا] في المكان

[illegible]

حضورًا جسميًا. وبيانُه أنّ الحضورَ الجسميَّ هو حضورٌ محدودٌ متجزّئ ومنافٍ لغيره. والحضورُ الالهيُّ يُمتنعُ أن يكونَ متجزّئًا بما أنّ اللّهَ روحٌ، ولا يمكنُ أن يكونَ محدود [محدودًا] لأنّه حاضرٌ في جميعِ الأشياءِ والأماكنِ كما سيأتي، ولا ينافي غيرَه لأنّه ينفذُ في الكلّ، إذن ليس الحضورُ الالهيّ في المكانِ جسميًّا. وأمّا بعد فنقولُ إنّ الحضورَ الالهيّ في المكان لا يمتازُ عن اللّهِ تمييزًا حقيقيًّا، لأنّ اللّهَ هو حاضرٌ في المكانِ بذاته وليس بعَرَضٍ ممتاز عنه، وذلك أنّ الحضورَ الالهيّ في المكانِ هو من جملةِ الأوصافِ الممكنة، لأنْ لا يَلزمُ أن يوجدَ اللّهُ في المكان مطلقًا، ولكنْ على تقديرِ إبرازِ المكان. وقد قيل إنّ الأوصافَ الممكنةَ من حيث ذاتُها هي واحدٌ مع اللاهوتِ بلا شيءٍ من التّمييزِ الحقيقيّ والتّقديريّ. وأمّا من حيثُ التّضايفُ إلى البرايا، فهي ممتازةٌ عن الذّاتِ الالهيّةِ تمييزًا تقديريًّا. هذا يدلّ أنّ حضورَ اللّهِ في المكان هو واحدٌ مع الذّاتِ الالهيّة، من حيثُ ذاته، وحدانيّةً خائبةً عن التّمييزِ الحقيقيّ والتّقديريّ. وأمّا من حيثُ التّسميةُ والاضافةُ إلى المكانِ، فيمتازُ عن اللاهوت تمييزًا تقديريًّا فقط، لأنْ من حيثُ الاضافةُ هو ممكنُ الوجودِ بخلافِ الذّات الالهيّة التي هي واجبةُ الوجود. وكما قلنا: إنّ اللّهَ هو حاضرٌ في المكان، هكذا نقولُ إنّه حاضرٌ في الأشياء، ليس بحالة الجسم، ولكنْ بحالةِ الرّوح، وليس حضورًا ممتازًا عن ذاتِه تمييزًا حقيقيًّا، ولكنْ حضورًا واحدًا مع ذاته الشّريفة من حيثُ الذّاتُ، وممتازًا عنها تمييزًا تقديريًّا من حيثُ الاضافة.

جوابُ الأوّلِ: نقولُ إنّ الحضورَ في مكانٍ واحد هو محدودٌ، إذا كانت موجودةً أماكنُ عديدةٌ. وأمّا الحضورُ في كافّةِ الأماكن وفي سائرِ الأشياء ليس [فليس] هو محدودًا. وعلى هذا النّمط نقول: إنّ اللّهَ حاضرٌ في المكان. **جوابُ الثّاني**: لا يُقالُ، لائقًا، إنّ اللّهَ ابتدأ أن يكونَ في المكان، بل يجبُ أن يُقالَ إنّ المكانَ ابتدأ أن يكونَ بقوّةِ اللّه، لأنّ التّغييرَ الذي صار عند تكوّنِ المكانِ لم يكنْ من طَرفِ اللّه، بل من طرفِ المكانِ كما أنْ إذا كنتَ عن شمالِ أحدٍ فمضى من هناك وصار عن شمالك وصرتَ عن يمينه، فالتّغييرُ لا يكونُ من طرفك، بل من طرفه. **جوابُ الثّالث**: قد قيل إنّ اللّهَ يحضرُ في الأشياءِ حضورًا خائب [خائبًا] أن يمتازَ عن ذاته تمييزًا حقيقيًّا. وإذا صحّ أنْ وُجدتِ الذّاتُ الالهيّة من دونِ المكانِ، فلا يَصِحُّ أن يوجدَ مكانٌ من دونِ أن يَحضرَ فيه اللّهُ تعالى ما لا يَصدقُ في الخلائق، لأنّه يمكنُ أن توجدَ الخلائقُ، ويمكنُ أن يوجدَ المكانُ من غيرِ أن توجدَ الخلائقُ فيه. هذا يدلُّ أنّ الحضورَ في المكانِ يمتازُ عن الخلائقِ، وليس عن الخالق.

[illegible]

الفصلُ الثّالثُ
هل اللّهُ حاضرٌ في كلِّ الأشياءِ والأماكن

اعتراضٌ أوّلٌ: قال بعضُ الجهّال: ليس اللّهُ حاضرًا حضورًا حقيقيًّا في كافّةِ الأشياءِ والأماكنِ، لأنّ الذي لا يحضرُ في شيءٍ من الأماكنِ ليس يحضرُ في كلّ الأماكنِ، والرّوحُ لا تحضرُ في شيءٍ من الأماكنِ، كقولِ الفلاسفةِ، واللّهُ هو روحٌ، إذن ليس اللّهُ حاضرًا في كافّةِ الأماكن. **اعتراضٌ ثانٍ:** المكانُ الموجودُ هو مكانٌ محدودٌ، والذي هو في مكانٍ محدودٍ ليس هو في كافّةِ الأماكنِ، واللّهُ لا يحضرُ إلاّ في المكانِ الموجود، إذن ليس يحضرُ اللّهُ في كافّةِ الأماكن. **اعتراضٌ ثالثٌ:** إنْ كان اللّهُ في كلِّ الأشياءِ والأماكنِ لكان في السّماءِ والأرضِ والنّعيمِ والجحيمِ بحالةٍ واحدة، ولكنَّ التّاليَ مُحالٌ، فالمقدّمُ مُحالٌ. (أكتبْ هنا الاعتراضَ ٤ المرقومَ في آخرِ الفصل)[٤٠]

اعتراضٌ رابعٌ: النّزولُ والطّلوعُ والتّقرّبُ والابتعادُ تدلُّ على عدمِ الحضورِ في كافّةِ الأماكنِ، لأنّ الذي يوجدُ في كافّةِ الأماكنِ لا يَنزلُ ولا يَطلعُ ولا يَتقدّمُ إليه ولا يَبتعدُ عنه، وهذه الأشياءُ تُطلقُ على اللّهِ في الكتابِ الالهيِّ كما قال في سفرِ التّكوين: نزلَ الرّبُّ لينظرَ هل تمَّ سوءُ البشرِ، وفي الأمانةِ يُقالُ عن الابنِ: نَزلَ من السّماء؛ وفي المزامير: تقدّموا إليه واستنيروا به. إذن ليس اللّهُ حاضر [حاضرًا] في كافّةِ الأشياء.

اعتراضٌ خامسٌ: إذا كان اللّه حاضر [حاضرًا] في كافّةِ الأشياءِ لَتحرّكَ عند حركةِ الأشياءِ وانتقلَ من مكانٍ إلى مكانٍ عندما تنتقلُ الخلائقُ، ولكنّ التّاليَ مُحالٌ، فالمقدّمُ مُحالٌ.[٤١]

فنقولُ: إنّ اللّه حاضرٌ في كافّةِ الأشياءِ، **وبيانُه أوّلاً** يؤخذُ عن الكتبِ الالهيّةِ حيث يُقالُ إنّه تعالى حاضرٌ في الكلّ. فقال في الاصحاحِ السّادسِ والسّتين من نبوءةِ أشعيا: السّماءُ هو كرسيٌّ والأرضُ موطئُ قدمَيَّ. وفي الاصحاحِ الثّالث والعشرين من نبوءةِ إرميا: أنا املوا [أملأُ] السّماءَ والأرض. وفي المزمور المايةِ وتسعة وثلاثين: إنْ صعدتُ إلى السّماء فأنت هناك، وإنْ هبطتُ إلى الأرض فأنتَ هناك. وفي الاصحاحِ الأوّل من الحكمةِ العظيمة: روحُ الرّبِّ ملءُ المسكونة. وفي الاصحاح [٦] من أشعيا: قدّوسٌ قدّوسٌ قدّوسٌ اللّهُ صباؤوت، مملوءةٌ السّماءُ والأرضُ من مجدِ عظمتك. وفي السّادس من الحكمة: مملوءةٌ كلُّ الأرضِ من مجده. وفي السّابعَ عشرَ من الأبركسيس: ليس هو بعيدًا عن كلِّ واحدٍ منّا. وقال مار قبريانوس، أسقفُ قرطجنّة، طعنًا للأوثان، إنّ العالمَ كلَّه هو هيكلُ اللّهِ، واللّهُ هو في كلِّ موضع. وقال مار إيلاريوس في الكتاب الأوّل عن الثّالوث: ليس يوجدُ مكانٌ ما لا يوجدُ فيه اللّه. وقال مار إيرونيموس في تفسيره الاصحاح السّادس والسّتين من أشعيا: كيف يُحصَرُ في مكانٍ صغير من يملوا [يملأُ] الكلَّ، والكلُّ فيه. وقال مار ديوناسيوس في التّاسع من الأسماء الالهيّة: إنّ اللّهَ يَنفذُ في الكلّ. وقال مار أوغوسطينوس في الفصل الخامس من كتاب الاعتراف السّابع: إنْ أردتَ تتصوّرُ كيف اللّهُ في كلِّ مكانٍ، فتوهّمْ بعقلك أنّ العالمَ كلّه شبهُ بحر وأنّ الخلائقَ شبهُ اسفنجة، فمثلما تكونُ المياهُ في كلِّ الاسفنجة هكذا اللّهُ في كلِّ مكان. وأنا أقولُ: إنّ الخلائقَ كلَّها مثلُ الجسد، واللّهُ مثلُ النّفسِ النّاطقة، فكما أنّ النّفسَ النّاطقةَ هي كلُّها في كلِّ الجسد، وكلُّها في كلِّ جزءٍ من الجسدِ، هكذا اللّهُ تعالى هو حاضرٌ كلُّه في كلِّ مكانٍ، وكلُّه في كلِّ جزءٍ من المكان.

البرهانُ الثّاني: الحضورُ في الأشياءِ، إمّا هو محدودٌ وإمّا

٤٠- عملاً برغبة المؤلف، نقلنا الاعتراض الرّابعَ الموجود في وسط العمود الثّاني من الصفحة ١١٧ إلى هنا.

٤١- نعود هنا إلى متابعة هذه الصفحة.

غيرُ محدودٍ. فالحضورُ المحدودُ هو حضورٌ في بعضِ الأشياء فقط كحضورِ الملاكِ والانسان. والحضورُ غيرُ المحدودِ هو حضورٌ في كافّةِ الأشياء، وذلك على نوعَين: **الأوّلُ** حضورٌ في كافّةِ الأشياءِ بالعَرض، كقولنا: إذا وَضعَ اللّهُ جسمًا في كافّةِ المخلوقات، فإنّ الجسمَ لا يقتضي هذا الوضعَ. **الثّاني** حضورٌ في كافّةِ الأشياءِ بالذّات، وهو إذا اقتضى أن يَحضرَ في كافّةِ الأشياءِ الموجودةِ وفي سائرِ الأشياءِ الممكنةِ الوجودِ عندما تَخرجُ إلى الوجود. وهذا الحضورُ يَختصُّ باللّهِ وحدَه، لأنْ كما يكونُ الشّيءُ المحدودُ بالقياسِ إلى الحضورِ المحدود، هكذا يكونُ الشّيءُ غيرَ محدودٍ بالنّسبةِ إلى الحضورِ غيرِ المحدود، والخلائقُ بأجمعِها هي محدودةٌ، واللّهُ وحدَه هو غيرُ محدودٍ بالكمال كما مرّ، إذن الخلائقُ تَحضرُ في بعضِ الأشياء، واللّهُ يَحْضُرُ ويقتضي أن يحَضرَ في سائرِ الأشياء.

البرهانُ الثّالثُ: اللّهُ هو كاملٌ غايةَ الكمالِ المحض، والحضورُ في كافّةِ الأشياءِ هو كمالٌ محضٌ، لأنّ الحضورَ في مكانٍ مع عدمِ الحضورِ في مكانٍ آخرَ هو نقصٌ، إذن اللّهُ هو حاضرٌ في كافّةِ الأشياء.

البرهانُ الرّابعُ: البرايا كلُّها لها علاقةٌ ضروريّةٌ في اللّهِ بالوجودِ وفي حفظِ الوجودِ أعظمُ من علاقةِ النّورِ بالشّمسِ كما تَبيّن في الطّبيعيّات. يحصلُ اللّهُ حاضر [حاضرًا] حضورًا حقيقيًّا في كلّ البرايا، لأنّه يُمتنعُ أن يُحفظَ وجودُ الأشياءِ الممكنةِ من العلّة الأولى خلوًا عن الحضورِ فيها جميعًا. وإنْ قلتَ: يكفي لإبداعِ الخلائقِ وحفظِها أنّ الخالقَ يريدُ ذلك، وهو موجودٌ خارج [خارجًا] عنها كما أنّ الصّنّام يَنحتُ صنمًا وهو ليس حاضر [حاضرًا] فيه، فأجبتُك: لا يكفي الحضورُ الخارجُ، ولكنْ يَلزمُ الحضورُ الدّاخلُ لأسبابٍ: أوّلُها أنّ الخلائقَ هي متعلّقةٌ باللّه غايةَ العلاقة، ثانيها كما يُمتنعُ وجودُ الممكناتِ من دون اللّهِ، هكذا يُمتنعُ وجودُها بعيدًا عن اللّه. وكما تقتضي الخلائقُ أن تتكوّنَ من اللّهِ، هكذا تقتضي أن تكونَ في اللّه، وذلك لا يَصدقُ في الخلائقِ بالنّسبةِ إلى بعضها، إذ يَلزمُ أنّ المعلولَ يَصدرُ عن علّته، ولا يَلزمُ أنّه يكونُ في علّته، لأنّ الخلائقَ تَفعلُ على تقديرِ وجودِ العلّةِ الأولى التي لها أن تَحفظَ معلولاتِها، أي معلولاتِ الخلائقِ خارجًا عنها. وأمّا اللّهُ لا [فلا] يتقدّمُ عليه شيءٌ فيحفظُ مفعولاتِه خارجًا عنه، فيلزمُ أنّه يَحضرُ في كافّةِ الأشياء.

البرهانُ الخامسُ: إنْ لم يكنِ اللّهُ حاضرًا في كافّةِ الأشياءِ والأماكنِ لأمكنه أن يجهلَ أشياءَ عديدةً، كقولنا: إذا كان في السّماءِ وحدَه لأمكنَ أن تَصيرَ في الأرضِ أشياءُ تَغيبُ عَن معرفته، ويُمتنعُ أنّ اللّهَ يَجهلُ شيئًا، بما أنْ لا يمكنُ أن يصيرَ شيءٌ من دونِ إسعافِه تعالى، إذن يُمتنعُ أن لا يَحضرَ اللّهُ في كافّةِ الأشياءِ والأماكنِ.

جوابُ الأوّلِ: نقولُ إنّ الرّوحَ لا تَحضرُ في المكانِ بحالةِ الجسم، أي بالمماكنةِ واتصّالِ الأجزاء، ولكنّها تَحضرُ في المكانِ بحالةِ الرّوحِ، أي بالكمالِ وبعدمِ التجزّي [التّجزّؤ] كما تَحضرُ النّفسُ النّاطقةُ في كلِّ الجسد.

جوابُ الثّاني: إذ يُقالُ إنّ اللّهَ في كافّةِ الأشياءِ والأماكنِ لا يدلُّ به أنّ اللّهَ حاضرٌ في مكانٍ غيرِ محدودٍ، لأنّ المكانَ غيرَ المحدودِ ليس

[illegible]

[illegible]

هو موجودًا، ولكنْ يُدلُّ به أنّ اللّهَ هو حاضرٌ في كافّةِ الأشياءِ المحدودة، لأنّ لفظةَ: كلّ، لا تُطلقُ على الأشياءِ غيرِ المحدودة فقط، ولكنْ على الأشياءِ المحدودةِ أيضًا. وإنْ نتجت [نتج] أنّ الحضورَ الالهيَّ هو محدودٌ، لأنّه لا يوجدُ إلاّ في أشياءَ محدودةٍ، فأجبتُك بنفيِ ذلك، لأنّ المحدودَ يُقالُ على نوعين: أحدُهما على الموضوعِ، والآخرُ على المحمولِ. مثالُ الأوّل: إذا قلنا إنّ الخليقةَ المحدودةَ هي مكانٌ. ومثالُ الثّاني إذا قلنا إنّ اللّهَ غيرَ المحدودِ هو في مكانٍ محدود، فاللهُ هو غيرُ محدودٍ، وإنْ كان المكانُ محدودًا. وبيانُه أنّ المحدودَ هو الذي يُحصَرُ في مكانٍ مع عدمِ الحضورِ في مكانٍ آخرَ أو مع عدمِ اقتضاءِ الحضورِ في مكانٍ آخرَ ممكنِ الوجودِ، على تقديرِ أنّه يَخرجُ إلى الوجود. وأمّا اللّهُ هكذا [فهكذا] يحضرُ في مكانٍ حتّى أنّه لا يخلي [يخلو] أن يكونَ موجودًا في الآخر. وهكذا يحضرُ في كافّةِ الأماكنِ حتّى أنّه لا يزالُ أن يقتضيَ الحضورَ في سائرِ الأماكنِ الممكنةِ لو خرجتْ إلى الوجود. إذن حضورُ اللّهِ في المكانِ ليس هو محدودًا، وإنْ كان المكانُ محدودًا. ومثالُه في القوّةِ الالهيّة، لأنّ قدرةَ اللّهِ هي غيرُ محدودةٍ، وإنْ كانتِ الخلائقُ المصنوعةُ محدودةً.

جوابُ الثّالثِ: من حيثُ الحضورُ الحقيقيّ يجوزُ القولُ: إنّه تعالى، في كافّةِ الأشياءِ، بحالةٍ واحدة، كما هي النّفسُ النّاطقةُ بحالةٍ واحدةٍ في كلِّ الجسدِ من جهةِ الحضورِ الحقيقيّ. وأمّا من حيثُ الحضورُ الخاصّ، أي من حيثُ إظهارُ اللاهوتِ للخلائقِ، ومن جهةِ بعضِ الأفعالِ الالهيّةِ الشّريفةِ فلا يَحضرُ اللّهُ في سائرِ الأشياءِ بحالةٍ واحدة، لأنّه لا يُظهرُ لاهوتَه في سائرِ الأماكنِ ولا يَفعلُ الأفعالَ الشّريفةَ في كافّةِ المواضعِ، مثلما أنْ لا تفعلُ النّفسُ أفعالَ العقلِ والارادةِ في كلِّ الجسد؛ ولهذا، قال في الاصحاح السّادس والسّتّين من نبوءة أشعيا: السّماءُ كرسيٌّ والأرضُ موطئُ قدمَيَّ، لأنّ اللّهَ يُظهرُ مجدَه للقدّيسين في السّماء مواجهةً، ويُري الخلائقَ لاهوتَه في الأرضِ بالتّفكّرِ في مصنوعاته.

(اعتراضٌ رابعٌ، اكتبْه بعد الثّالثِ في أوّل الفصل)[42]

جوابُ الرّابعِ: النّزولُ والطّلوعُ والتّقدّمُ والابتعادُ لا تُقالُ على اللّهِ إلاّ بطريقٍ

٤٢- نقلناه إلى الصفحة ١١٥ بحسب إرادة المؤلّف.

[illegible]

المجازِ والاستعارة، فيُقالُ إنّ اللّهَ يَنزلُ إذا أظهر فعلاً خصوصيًّا في الأرض. ويُقالُ إنّه يَطلعُ إذا أظهر فعلاً خصوصيًّا في السّماء أم [أو] رَفعَ أنعامَه عن الأرض. ويُقالُ إنّه يتقدّمُ إلى الخلائقِ إذا أكملتْ وصاياه ومنحَها نعمتَه. ويُقالُ إنّه يبتعدُ عنها إذا ارتكبتِ السّوءَ ورفع عنها عطاياه الالهيّة. ويُقالُ إنّ الأشياءَ تتقدّمُ إلى اللّه وتصعدُ إلى جلاله إذا فعلتْ أفعالاً حميدة. ويُقال إنّها تبتعدُ عنه إذا صنعتْ أفعالاً مذمومة.

جوابُ الخامسِ: نقول إنّ اللّهَ لا يتحرّكُ أصلاً ولا ينتقلُ من مكانٍ إلى مكان، لأنّ الحركةَ والانتقالَ يُقالان على مَن لا يحضرُ في كافّةِ الأماكن. هذا معناه أنّ الأشياءَ تتحرّكُ وتنتقلُ، وليس اللّهُ، كما جاء في المزاميرِ: كلُّهم تبدِّلُهم فيبتدلون، وأنت هو وسنوك لا تنقصُ، لأنّ اللّهَ هو في العالمِ الزّائلِ كالمرءِ على شاطئ النّهر، فمثلما تجري المياهُ وتتغيّرُ مع بقاءِ المرءِ، هكذا تتحرّكُ كافّةُ الأشياءِ مع ثباتِ اللّه.

الفصلُ الرّابعُ
هل اللّهُ وحدَه هو حاضرٌ في كافّةِ الأشياء

نقولُ إنّ الحضورَ في كافّةِ الأشياءِ على نوعين: **الأوّلُ** بالذّاتِ والاقتضاء، وهو الذي يَحضرُ في سائرِ الأشياء بذاته، ويقتضي أنْ لا يوجدَ مكانٌ إلاّ وهو فيه. **الثّاني** بالعَرَضِ وعدمِ الاقتضاء، وهو الذي يوضعُ عن غيرِه في سائرِ الأماكنِ مع أنّه لا يطلبُ هذا الوضعَ بذاته.

فنقولُ **أوّلاً**: إنّ اللّهَ وحدَه هو حاضرٌ في كافّةِ الأشياءِ والأماكنِ بالذّات والاقتضاء، لأنّ اللّهَ وحدَه يَمنحُ الوجودَ لسائرِ الأشياءِ ويحفظُه لها بما أنّه واجبُ الوجودِ وحدَه. ومثلما تقتضي النّفسُ أن توجدَ كلُّها في كلِّ الجسد وكلُّها في كلِّ جزء منه، هكذا يقتضي اللّهَ أن يحضرَ كلُّه في كلِّ الأشياءِ وكلُّه في كلِّ شيء منها بما أنّه حاوٍ سائرَ الكمالاتِ المحضةِ النّاجيةِ عن نقص. **وأمّا بَعدُ فنقولُ**: لا شيءَ من الخلائقِ هو حاضرٌ في كافّةِ الأشياءِ والأماكنِ كما هو مُشَاهدٌ بالحواسّ، لأنّا نرى أنّ الأشياءَ الموجودةَ في مكانٍ هي بعيدةٌ عن مكانٍ آخر. **وبَعده نقولُ**: إنّ اللّهَ يقدرُ أن يضعَ شيئًا من الخلائقِ في سائرِ الأشياءِ الموجودةِ بشرطِ نفوذِه فيها كما تَنفذُ النّفسُ بالجسدِ، والنّورُ بالهواءِ والماء. وبيانُه أنْ لا يَحصلَ شنعٌ من هذا الوضع، لأنّ النّفوذَ هو ممكنٌ بالقوّةِ الالهيّة بالنّسبة إلى الأرواحِ والأجسامِ كما تبيّنَ في الطّبيعيّات. وهذا الوضعُ لا يدلُّ على كمالٍ محضٍ غيرِ متناهٍ لأنّه بالعَرَض بالنّسبة إلى المخلوقات. ومثلما يَقدرُ اللّهُ أن يضعَ شيئًا في أماكنَ عديدةٍ، كما يبانُ في النّفسِ النّاطقةِ بالقياسِ إلى الجسدِ وفي جسدِ السّيّدِ المخلّصِ في سرِّ القربان، هكذا يستطيعُ أن يضعَه في كافّةِ الأماكنِ الموجودة. ومثلما اللّهُ قد حصرَ البرايا في مكانٍ محدود، هكذا يستطيعُ أن يضعَها في سائرِ الأماكن، لأنّ الذي أراد الأوّلَ، كيف لا يَقدرُ أن يصنعَ الثّاني.

[illegible]

اعتراضٌ أوّلٌ قال: ليس اللّهُ حاضرًا في كافّةِ الأشياء، لأسبابٍ: **أوّلُها**، لأنّه تعالى لا يُحتوى في شيءٍ، بل إنّه يحوي كلّ شيء. والذي يَحضرُ في شيء فيُحتوى [يُحتوى] منه. إذن ليس يَحضرُ اللّهُ في الأشياء. **ثانيها**، لأنّ الذي هو فوقَ كلّ شيءٍ ليس هو في شيء، واللّهُ هو فوقَ كلّ شيء، اذن ليس اللّهُ في شيء. **ثالثُها**، إنّ الشّياطين والهالكين هم شيءٌ، واللّهُ لا يوجدُ فيهم لعدمِ اتّفاقِ النّورِ مع الظّلمة، إذن لا يوجدُ اللّهُ في كلّ شيء. **رابعُها**، النّجاساتُ الأرضيّةُ هي شيءٌ، ولا يَليقُ باللّه أن يَحضرَ في النّجاسات، إذن لا يَحضرُ اللّهُ في كلّ شيء. **جوابُ الأوّل**: نقولُ إنّ الأجسامَ هي حاضرةٌ في الشّيء كحضورِ المحتوى في الحاوي. وأمّا الأرواحُ فلا تَحضرُ في الشّيء بهذا النّوع، ولكنْ بطريقِ الحاوي في المحتوى، ولهذا يُقالُ: إنّ النّفسَ تحوي الجسدَ، ولا ينعكسُ. وقد قال مار أوغسطينوس في كتاب الثّلاثة وثمانين بحث [بحثًا]: الأشياءُ تُقال إنّها في اللّه وليس اللّهُ في الأشياء، لأنّ اللّهَ لا يُحتوى في الأشياء، بل إنّه يحويها بقوّته. **جوابُ الثّاني**: اللّهُ هو فوقَ كلّ شيءٍ بفياقةِ طبيعته، وليس بفياقةِ العلوّ المكانيّ. **جوابُ الثّالث**: نقولُ إنّ اللّهَ موجودٌ في الشّياطين والهالكين، ليس من حيثُ أفعالُهم الرديّة، ولكنْ من حيثُ طبيعتُهم الصّالحة. وقد يُقال أحيانًا إنّ اللّهَ ليس هو في الشّياطين، هذا معناه أنّه رَفعَ نعمتَه وعطاياه الخصوصيّة عنهم، وليس معناه أنّه لا يَحضرُ فيهم حضورًا حقيقيًّا. وإنْ قلتَ إنّ السّعادةَ الانسانيّةَ هي موقوفةٌ على رؤيا اللّه، فإنْ كان اللّهُ حاضرًا في الشّياطينِ والهالكينِ حضورًا حقيقيًّا كيف لا يروه [يرونَه]، فأجبتُك: إنْ لا يَقدرُ أحدٌ ينظرُ اللّهَ بالقوّةِ الطّبيعيّة، لأن إذا كانتْ معرفةُ اللّهِ من الأنعام الالهيّةِ الوافرة كما قال، عَزّ قولُه، في الانجيل الطّاهر: لا أحدَ يقدرُ على الاتيان إليّ إلاّ مَن اجتذبه الآبُ الذي أرسلني، كم بالأوفرِ رؤيا الوجهِ الالهيّ يكونُ من الأنعامِ الالهيّة، واللّهُ هو قادرٌ أن يُخفيَ ذاتَه عن الهالكين، وإنْ كان بينهم. **جوابٌ آخرُ**: كما لا تستطيعُ الحواسُّ الخارجةُ والباطنةُ أن تُبصرَ الجسمَ المنوّرَ سوى العينِ الطيّبة، هكذا لا تَقدرُ الأرواحُ أن تشاهدَ اللّهَ سوى الرّوحِ الطّاهرةِ النّقيّة. وأمّا الهالكين [الهالكون] فهم خطأةٌ مدنسين [مدنّسون]. **جوابُ الرّابع**: النّجاساتُ الأرضيّة ليست نجاساتٍ في ذاتها، ولكنْ بالقياسِ إلى شيءٍ آخرَ أرضيٍّ، كقولنا: إنّ الزّبلَ يُدعى نجسًا بالنّسبةِ إلى الطّعمةِ والشّمّ، واللّهُ ليس بجسمٍ فيتأنّفُ من النّجاساتِ الجسميّة، لأنْ كما لا تتدنّسُ النّفسُ بالجسد ولا تَتنجّسُ الشّمسُ بالوحل، هكذا لا يتلوّثُ اللّهُ بالنّجاساتِ الجسميّة.

اعتراضٌ ثانٍ قال: توجدُ بعضُ خلائقَ حاضرةٌ في كلّ مكان. **وبيانُه أوّلاً** أنّ المادّةَ الأولى

[illegible]

[illegible]

هي موجودةٌ في كافّةِ الأشياءِ المحسوسة. **وثانيًا:** إنّ ناسوتَ السّيّدِ المسيح هو حاضرٌ في كلّ الأشياءِ، لأنّه متّحدٌ اتّحادًا جوهريًّا مع أقنومِ الابن، وأقنومُ الابن هو حاضرٌ في كافّةِ الأشياء بما أنّه إلهٌ. **وثالثًا:** إنّ كلّ شيءٍ هو حاضرٌ في كلّ شيء، لأنّ كلّ شيءٍ هو حاضرٌ لله تعالى، واللّهُ هو حاضرٌ في كلّ شيء. هذا يدلُّ أنّ الأشياءَ الموجودةَ في المشرق هي حاضرةٌ عند الأشياءِ الموجودةِ في المغرب، لأنّ الأشياءَ الموجودةَ في المشرق هي حاضرةٌ لله تعالى. واللّهُ تعالى هو حاضرٌ في المشرقِ والمغربِ حضورًا واحدًا، وذلك أنْ إذا كان ١ مع ٢ وكان ٢ مع ٣ لكان ١ مع ٣. **جوابُ الأوّل:** إنّ المادّة الأولى هي متجزئةٌ، وتنقسمُ إلى أفرادٍ كثيرة. فالمادّةُ نفسُها الموجودةُ في مكانٍ تمتازُ تمييزًا حقيقيًّا عن المادّة الموجودة في مكانٍ آخر. **جوابُ الثّاني:** نقولُ إنّ ناسوتَ السّيّدِ المسيح ليس هو حاضرًا في كافّةِ الأشياءِ، ولكنّه حاضرٌ حضورًا حقيقيًّا في السّماء وفي القربان المقدّس فقط. **وبيانُه أوّلاً** من الكتابِ الالهيّ، فقال في الاصحاح الحادي عشر من إنجيل يوحنّا: العازر مات، وأنا أفرحُ من أجلكم لتؤمنوا لأنّي لم أكنْ هناك. وقال في الاصحاح السّادس من يوحنّا: فحين رأى الجمعُ أنّ يسوعَ ليس هناك. وقال في الاصحاح الأخير من إنجيل متّى: ليس هو هاهنا، إنّه قد قام. ولهذا السّببِ قد فَرضَ سرُّ القربانِ ليكونَ معنا إلى انقضاءِ العالم. **وثانيًا:** إذا كان ناسوتُ السّيّدِ المسيح في كلّ مكانٍ لم تَحبلْ فيه العذرى [العذراءُ][٤٣] مريمُ وحدَها، ولكنْ كافّةُ النّساءِ والرّجال، ولم يولدْ ولادةً حقيقيّةً، ولم يمشي [يمشِ] على الأرض، ولم يَصعدْ إلى السّماء، وبالجملة لَكذبَ الانجيلُ الذي يخصُّ بناسوتِ السّيّدِ المخلّص جميعَ الأشياءِ التي تَخصُّ ناسوتَنا ما عدا الخطيئةَ. وإنْ قلتَ: قد قيل في الكتابِ الالهيّ إنّ المسيحَ جلسَ عن يمينِ اللّهِ الآب، وإذ يمينُ الآبِ هي في كلّ مكانٍ لأنّها ليستْ بجسميّةٍ، فالمسيحُ هو في كلّ مكان، فأجبتُك: الجلوسُ عن يمينِ الآب يَدلُّ على مجدٍ مساوٍ للآب، وذلكَ يَخصُّ المسيحَ من حيثُ لاهوتُه، وليس من حيثُ ناسوتُه. وإنْ قلتَ: قد حَصلَ عن تجسّدِ الكلمةِ أقنومٌ واحدٌ ذو طبيعتين بلا انفصالٍ ولا افتراقٍ ولا ابتعاد، هذا يَدلُّ أنّ ناسوتَ المسيحِ هو في كلّ مكانٍ مع أقنومِ الابن، وإلاّ لافترقَ عن أقنومِ الابنِ، وكان الابنُ انسانًا في مكانٍ ولم يكنْ إنسانًا في مكانٍ آخرَ، فأجبتُك: الاتّحادُ الجوهريُّ الذي بين النّاسوتِ والابن لا يَطلبُ أنّهما يوجدان معًا في كافّةِ الأماكن، بل يكفي أنّهما يوجدان معًا في بعضِ الأماكن، لأنْ إذا اتّحدا [اتّحد] شيئان، أحدُهما أكبرُ من الآخرِ، لا يَلزمُ أنّ الصّغيرَ يساوي الكبيرَ بالمكانِ، كما يبانُ في جُرمِ الشّمسِ الذي يتّحدُ

٤٣- سنثبتها كذلك حيث ترد.

[illegible]

[illegible]

بخطٍّ مسيرِه بلا افتراقٍ مع أنّه أصغرُ منه. هذا يَدلُّ أنّ النّاسوتَ لا يَنفصلُ عن الابنِ أصلاً، وإنْ ما حَضَرَ مع الابنِ في كلِّ مكان. ولا يَحصلُ عن ذلك أنّ الابنَ يخلى [يخلو] أن يكونَ إنسانًا حيث لا يوجدُ النّاسوت، لأنّ الابنَ هو واحدٌ في كلِّ مكان. وإذا اتّحد مع النّاسوتِ اتّحادًا جوهريًّا في مكانٍ فهو متّحدٌ معه في كلّ مكان، وإنْ ما كان النّاسوتُ في كلّ مكان، كما أنْ إذا فعل اللّهُ شيئًا في مكانٍ يُقالُ عليه في كلّ مكانٍ أنّه فعلَ ذلك. وبيانُه أنّ لفظَ: **كلّ مكانٍ**، إمّا أن يقعَ على اللّه، وإمّا أن يقعَ على الخلائق. **مثالُ الأوّل**: إذا قلنا إنّ الابنَ في كلّ مكانٍ هو متّحدٌ مع النّاسوت، هذا معناه أنّ الابنَ الموجودَ في كلّ مكانٍ هو متّحدٌ مع النّاسوتِ الموجودِ في بعضِ مكان. **مثالُ الثّاني**: إذا قلنا إنّ الابنَ هو متّحدٌ مع النّاسوتِ في كلّ مكان، هذا معناه أنّ الابنَ هو متّحدٌ مع النّاسوتِ الموجودِ في كلّ مكان. فالأوّلُ صدقٌ، والثّاني كَذِبٌ. ومع هذا، لا يَصحُّ أن يُقالَ عن الابن إنّه ليس متّحد [متّحدًا] مع النّاسوت أصلاً، لأنّ السّلبَ لا يَصدقُ إلاّ بنفيٍ كلّيّ. والأمرُ ظاهرٌ في بعضِ المكانِ،هو حاضرٌ مع النّاسوت.

جوابُ الثّالثِ: حضورُ اللّه في الواحدِ هو مساوٍ لحضوراتٍ عديدة من الخلائق.ولهذا لا يَحصلُ أنّ ١ هو حاضر لـ٣ بما أنّهما حاضران لـ٢ أي لله تعالى، لأنّ منزلَة حضورِ اللّهِ في المكانِ عند حضوراتِ الخلائقِ هي بمنزلةِ القياسِ الكبير عند الأشياءِ الصغيرة. فمثلما تحضران [تَحضرُ] اليدُ والرّجلُ مع كلّ النّفسِ، مع أنّهما لا تحضران في مكانٍ واحد، هكذا تَحضرُ أشياءُ عديدةٌ لله الواحدِ، مع أنّها لا تَحضرُ لبعضِها في مكانٍ واحد، وذلك أنّ الحضورَ الالهيّ، وإنْ كان واحدًا غيرَ متجزّئ، هو مساوٍ لكلّ الأماكن مثلما أنّ النّفسَ الواحدةَ غيرَ المتجزّئة لها حضورٌ يساوي لكلّ الجسد.

اعتراضٌ ثالثٌ قال: تستطيعُ الأشياءُ الطبيعيّةُ أن تملي [تملأَ] كلَّ الأماكنِ بقوّتها، لأنّ الرّوحَ الفائزةَ والهالكةَ، أي الملاك والشيطان، كما تعتري جسمًا صغيرًا فتظهرُ به للنّاس، هكذا تَقدرُ أن تتعبى [تتعبّأ] في كلّ الأشياءِ، وبالالتزام: تملي [تملأ] كافّةَ الأماكن.

جوابٌ: لا شكَّ أنّ الأرواحَ تقدرُ أن تملي [تملأ] مكانًا كبيرًا لأنّهم تظاهروا أحيانًا في جسمٍ صغير وأحيانًا في جسمٍ كبير. والجسمُ الذي ظهروا فيه، فهم حاضرون كلُّهم في كلّه، وكلُّهم في كلّ جزءٍ منه على مثال النّفسِ النّاطقةِ بالقياسِ إلى الجسد. إلاّ أنّ اتّحادَ النّفسِ النّاطقةِ مع الجسدِ هو جوهريٌّ. وأمّا اتّحادُهم مع تلكِ الأجسادِ فهو عَرضيٌّ. وأمّا أنّهم يملون [يملأون] كافّةَ الأماكنِ، فلا يقدرون على ذلك أصلاً لنقصانِ كمالهم، لأنّ الحضورَ في كلّ الأماكنِ طبيعيًّا هو مخصوصٌ باللّه

[illegible]

وحدَه، كما قال مار باسيليوس في الفصل الثّاني والعشرين عن الرّوحِ القدس حيث يبيّنُ لاهوتَ الرّوحِ القدس من حضورِه في كلِّ الأشياءِ طبيعيًّا.

الفصلُ الخامسُ
هل اللّهُ في المكانِ الوهميّ

إنّ المكانَ الوهميَّ على نوعَين: **الأوّل**، بمعنى المكانِ الممكنِ الوجودِ الذي يتوهّمُه العقلُ خارج [خارجًا] عن المكانِ الموجود. والثّاني، بمعنى الوجودِ في ذاتِه خلوًّا عن المكانِ الموجود كما أنْ إذا تصوّرنا جسمًا موجودًا في ذاته خارج [خارجًا]عن المكانِ الموجود.

فنقول أوّلاً: ليس اللّهُ حاضرًا في المكانِ الوهميِّ الممكنِ الوجودِ بالمعنى الأوّل، لأنْ لا شيءَ ولا مكانَ هو موجودٌ بالفعلِ خارج [خارجًا] عن العالم، وبالالتزام: ولا اللّهُ هو موجودٌ في المكانِ الوهميِّ الممكنِ الوجود. **وأمّا بَعدُ فنقول:** إنّ اللّهَ هو حاضرٌ في المكانِ الوهميِّ بالمعنى الثّاني، أعني هو موجودٌ في ذاته خلوًّا عن المكانِ الموجود، كما جاء في الكتبِ المقدّسة حيث يُقالُ إنّ اللّهَ أعلى من الخلائق. فقال في الحادي عشر من أيّوب: هو أعلى من السماء. وفي الثّاني والعشرين منه: أليس اللّهُ أعلى من السّماء وأرفعَ من علوّ النجوم. وفي الاصحاح الأربعين من نبوءة أشعيا: مَن كال بقبضتِه المياهَ، ووزنَ السّمواتِ بشبر. وفي الاصحاح الثّامن من سفر الملوك الثّالث: ها السّماءُ وسماءُ السّموات ليس تَسعُك، فكيف يَسعُك هذا البيتُ. وقال مار ديوناسيوس في التّاسعِ من الأسماءِ الالهيّة: اللّهُ يَمتدُّ خارج [خارجًا] عن كلِّ خبرٍ وفوقَ كلِّ مكان. وقال مار أتاناسيوس الرّسوليُّ في ميمره ردًّا على أهل سابليوس: قال سليمانُ مخاطبًا لله: لا تَسعُك سماءُ السّموات، فعلّم البشرَ علمًا يقينًا أنْ لا شيءَ من الأماكنِ يَسعُ اللّهَ. فقال: يدي صنعتْ هذه الأشياءَ كلَّها، فلا تحوي المصنوعاتُ لصانِعها الذي قد كان قبل أن يصنعَها. وقال مار غريغوريوس الثاولوغس: اللّهُ هو في العالم وخارج [وخارجًا] عن العالم. وقال مار أوغوسطينوس في الفصلِ الخامس من الكتاب الحادي عشَر في مدينة اللّه: هو جهلٌ القولُ إنّ اللّهَ موجودٌ في العالمِ وحدَه. **وبيانُه** أنّ الكمالَ الالهيَّ الذي به يَحضرُ اللّهُ في المكان فهو غيرُ محدودٍ، وبالمتابعة: يُمتنعُ أنّ المكانَ المحدودَ يساوي كمالَه غيرَ المحدود. هذا يدلُّ أنّ اللّهَ موجودٌ في ذاته خارج [خارجًا] عن المكانِ الموجود. **وبيانُه أيضًا** أنّ اللّهَ، قبل تكوّنِ العالمِ، كان موجودًا في ذاته خلوًّا عن المكان، وبالالتزام: لا يزالُ أن يوجدَ هكذا أبدًا دائمًا، وإلاّ لوَقعَ تحت تغييرٍ، وهذا مُحالٌ، وذلك أنّ اللّهَ، عند تكوينِ العالم، وإنِ امتدَّ حضورُه إلى العالمِ، ولكنْ لا يزالُ أن يكونَ على الحالةِ الأولى كما أنّ النّفسَ، عندما يكبرُ الجسدُ، يمتدُّ حضورُها فيه، مع أنّها لا تتركُ الحضورَ الأوّل.

الفصلُ السّادسُ
كيف يحضرُ اللّهُ في الأشياء

[illegible]

إنّ الحضورَ يُقالُ على أربعةِ أنواع: **الأوّلُ** حضورٌ حقيقيٌ أي حضورٌ بالذّات، كما يُقالُ: إنّ المرءَ حاضرٌ في الشّيء الذي هو فيه. **الثّاني** حضورٌ بالقوّة والسلطان، كما يُقالُ: الملكُ إنّه حاضرٌ في كلّ المملكة بما أنّه يحكمُ عليها. **الثّالثُ** حضورٌ بالمعرفة والبصر، كما يُقالُ: إنّ المرءَ حاضرٌ في الأشياءِ التي يبصرُها بعينه أم يتخيّلُها بعقله. **الرّابعُ** حضورٌ بالمحبّة، كما يُقالُ: إنّ الصّديقَ هو حاضرٌ عند صديقِه بالمودّة.

فنقولُ: إنّ اللهَ هو حاضرٌ في كافّةِ الأشياءِ الموجودةِ حضورًا حقيقيًّا بذاته وحضورًا بالقوّة وحضورًا بالمعرفة، وأمّا في الأخيار وحدَهم فهو حاضرٌ بالنّعمةِ والمحبّةِ الخصوصيّة. وبيانُ الحضورِ الحقيقيّ، لأنّه، تعالى، يملوا [يملأ] السّماءَ والأرضَ كما مرّ. وبيانُ الحضورِ بالمعرفة، لأنّه يَعقلُ كلّ شيء. وبيانُ الحضورِ بالقوّة، لأنّه قادرٌ على كلّ شيء. وبيانُ الحضورِ بالنّعمة والمحبّة، لأنّ اللهَ هو يَنبوعُ القداسةِ، ويحبُّ القدّيسين الذين يتشبّهون به إذ الشّبيهُ يحبُّ شبيهَه. ولهذا قال في الاصحاح الرّابعَ عشرَ من إنجيل يوحنّا: من يحبُّني يحفظُ كلمتي، وأبي يحبُّه، وإليه نأتي، وعنده نَصنعُ منزلاً.

وإنْ سألتَ: إنْ كان اللهُ حاضرًا حضورًا حقيقيًّا في سائرِ الأشياءِ، كيف يظهرُ للبشر في هذه الحياة أنّه جالسٌ وماشٍ وما أشبهَ ذلك، وكيف يُقالُ إنّه يأتي إلى عندِ الأبرارِ ويَصنعُ عندهم منزلاً، فأجبتُك: إنّ اللهَ، إذا تظاهر للبشر أنّه جالسٌ وماشٍ ونازلٌ وطالعٌ، فلا يَنتقلُ من مكانٍ إلى مكانٍ انتقالاً حقيقيًّا، لأنّ الذي هو في كلّ مكانٍ فهو عادمٌ أن يتحرّكَ حركةً مكانيّة، ولكنّه تعالى يفعلُ فعلاً في ذلك المكانِ ما لا يفعلُه في مكانٍ آخرَ، كقولنا: إنّ الرّوحَ القدسَ، إذا حلّ على السّيّد المسيح بِشبهِ حمامةٍ، وعلى الرّسلِ الأطهارِ بِشبهِ ألسنةِ نارٍ، لم يَتركِ السّماءَ فيهبطُ إلى الأرض، بل إنّه أظهرَ في الأردنّ وفي عليّةِ صهيونَ فعلاً ما لا يُظهرُه سابقًا ولا بَعدُ ولا في مكانٍ آخرَ.

المقالةُ الحاديةَ عشر [عشرةَ]
في أزليّةِ الله

الفصلُ الأوّلُ
في الزّمانِ والأبدِ والأزل

نقولُ: إنّ الزّمانَ هو قياسٌ متواترٌ للأشياءِ الفاسدة. والتّواترُ هو تواترُ الأزمنةِ الثلاثة، أعني: الماضيَ والحاضرَ والمستقبل. والذي يُقاسُ به الزّمانُ فهي الحركةُ الفلكيّةُ بالفعلِ أم بالقوّة. وقُيّد بقوله: بالفعلِ أم بالقوّةِ، لأنّ الزّمانَ إمّا هو وجوديٌ وإمّا وهميٌ. فالزّمانُ الوجوديُ يُقاسُ بالحركةِ الفلكيّةِ، لأنّا نَحسبُ

[illegible]

السّنين والشّهورَ والأيّامَ عن دورانِ الأفلاك. وأمّا الوهميُّ فهو قياسُ الزّمانِ على مقدارِ الحركةِ الفلكيّةِ، موجودةً كانت أم لا، كما قلنا في المقالةِ الثّالثةَ عشر [عشْرةَ] من الطّبيعيّات. ولهذا قال مار أوغوسطينوس أنْ لمّا سَكنتِ الشّمسُ على عهد يشوع ابن نون يومًا واحدًا لم يَسكنِ الزّمانُ. هذا يدلُّ أنّ الزّمانَ يختلفُ عن قياسِه، لأنّا نَقيسُ الزّمانَ بشيءٍ آخرَ ممتازٍ عنه. وأمّا الوجودُ في الزّمانِ فهو شيءٌ ممتازٌ عن ذاتِ الخلائقِ وعن الزّمانِ، لأنّه قد يوجدُ الزّمانُ وتوجدُ الخلائقُ من غيرِ أنّها توجدُ فيه مُعيّنًا، كما مرّ في علمِ الطّبيعيّات.

والأبدُ هو قياسٌ غيرُ متواترٍ للأشياءِ التي هي غيرُ فاسدةٍ بالعَرَضِ كالملاكِ والنّفسِ النّاطقة، وخاصّةُ الأبد أن يكونَ عادمَ الانتهاءِ بالعَرَض. ومعنى قولِه بالعرضِ أنّ اللّهَ يستطيعُ، بقوّته، أن يلاشيَ الأشياءَ الرّوحانيّةَ، ولكنْ لم يلاشيها [يلاشها] أبدًا. ويُقالُ إنّ الأبدَ غيرُ متواترٍ، لأنّه، وإنْ كان مساويًا في ذاتِه للزّمانِ المتواترِ، فهو غيرُ متواترٍ أبدًا دائمًا، إذ يحوي وجودًا ثابتًا في حالةٍ واحدةٍ غيرِ متغيّرة. والذي يُقاسُ به الأبدُ بالنّسبةِ إلينا فهو الوجودُ الالهيُّ غيرُ المتغيّر، لأنّا لا نَفهمُ أبديّةَ الخلائق إلاّ بالاضافةِ إلى اللّه. وقد يمكنّا [يمكنُنا] أن نقيسَ الأبدَ بوجودِ الملائكةِ نفسِهم أم بأفعالِهم، لأنّ الأبدَ ابتدى [ابتدأ] في الملائكةِ، وقال البعضُ إنّ أبديّةَ الخلائقِ تُقاسُ عن وجودِ الملاكِ الذي هو أشرفُ مقامًا في الملائكةِ، ولا مانعَ في ذلك بعد أنْ أبديّةَ الملائكةِ الفائزين لا تُقاسُ بوجودِ الملائكةِ الهالكين، لأنّه لا يَليقُ أن يُقاسَ النّورُ بالظّلمةِ. وإنْ سألتَ: متى ابتدى [ابتدأ] الأبدُ، فأجبتُك: عند تكوّنِ السّماءِ والأرضِ في ابتداءِ اليومِ الأوّل، لأنّ اللّهَ خلقَ، في اليومِ الأوّلِ، السّماءَ والأرضَ مع الملائكة. وقال آخرون: قد خلقَ اللّهُ الملائكةَ قبل تكوّنِ العالم، وهذا خِلْفٌ لما قال المجمعُ العامّ اللاترانيّ المنعقدُ على عهد البابا اينوشنسيوس [إينّوشنسيوس] الثّالث، لأنّ الشياطينَ في ثاني دقيقةٍ من خلقتِهم تمرّدوا على اللّه، وفي ثالثِ دقيقةٍ أهبطَهم اللّهُ إلى نارِ الجحيم. وإنْ سألتَ: كيف تُقاسُ أبديّةُ النّفسِ النّاطقةِ والقدّيسين المتنعّمين، فأجبتُك: يمكنُ أنّا نقيسُها على أنواعٍ عديدةٍ: بالنّسبةِ إلى ثباتِ الوجودِ الالهيِّ، أم بالنّسبةِ إلى الملائكةِ، أم بالنّسبةِ إلى دخولِ السّيّدِ المسيح إلى السّماء.

والأزلُ هو دوامُ وثباتُ الوجودِ غيرِ المتجزّئ، وغيرِ المتناهي له أن يساوي كافّةَ الوجوداتِ المتناهية إلى ما لا نهاية. وقولُه: دوامُ الوجودِ، يدلُّ أنّ جميعَ الأشياءِ الزّمانيّةِ والأبديّة، إذ توجدُ فتوجدُ مع الأزلِ، لأنّ الذي هو موجودٌ دائمًا يُمتنعُ أن يوجدَ شيءٌ إنْ لم يوجدْ معه مرّةً، كقولنا: إذا فَرضنا أنّ زيد

[illegible]

موجودٌ طولَ هذه السّنةِ، فلا يمكنُ أن يوجدَ في هذه السّنةِ شيءٌ إنْ لم يوجدْ معه. وقولُه: ثباتُ الوجودِ، يدلُّ انّ الأزليّ لا يقعُ تحت تغيير، لأنّ الأزليَّ هو موجودٌ بحالةٍ واحدة. وقولُه: وجودٌ غيرُ متجزّئ، يدلُّ أنّ كافّةَ الأشياءِ الموجودةِ في الزّمانِ والأبد، إذا وُجدت، توجدُ مع الأزليّ كلِّه، لأنّ الذي ليس له أجزاءٌ يُمتنعُ أن يتّفقَ الغيرُ مع بعضِه بالوجود. وقولُه: مساوٍ للوجوداتِ المتناهيةِ إلى ما لا نهاية، يدلُّ أنّ الأزلَ غيرَ المتجزّئ هو قياسٌ أكبرُ بالقوّة من الزّمانِ والأبد، لأنّ الأزلَ، وإنْ كان واحدًا بسيطًا، فهو واجبٌ أن يتّفقَ بالوجودِ مع كافّةِ الأشياءِ الموجودة. هذا يدلُّ أنّ الأشياءَ الزمانيّةَ لا تَحضرُ حضورًا حقيقيًّا للأزل إلاّ عند وجودِها الفعليّ. ومختصرُ تعريفِ الأزل هو أنّه وجودٌ بالفعل، بسيطٌ بلا ابتداءٍ ولا نهاية.

الفصلُ الثّاني
في تمييزِ الزّمانِ والأبدِ والأزل

قال بعضُ العلماء: يتميّزُ الزّمانُ عن الأبدِ والأزل، لأنّ الأزلَ هو ما ليس له ابتداءٌ ولا انتهاء، والأبدُ هو ما له ابتداءٌ بلا نهاية. والزّمانُ هو ما له ابتداءٌ ونهاية. ونفيُ ذلك أنّ هذا التّمييزَ هو عَرَضيٌّ، لأنّ الأشياءَ الأبديّةَ، وإنْ كانت ليس لها نهايةٌ، لم تزلْ أن تكونَ أبديّةً بالعَرَض. والأمرُ ظاهرٌ: إنّ الملاكَ أبديٌّ، مع أنّ اللّه يستطيعُ أن يلاشيَه.

وقال آخرون: يمتازُ الأزلُ عن الزّمانِ والأبد، لأنّ الأزلَ ليس فيه متقدّمٌ ولا تالٍ بما أنّه غيرُ متواتر. والزّمانُ فيه أوّلٌ وتالٍ مع تجديدٍ وعتق، والأبدُ فيه أوّلٌ وتالٍ بلا تجديدٍ ولا عتق. ونفيُ ذلك أنّ الأبدَ ليس متواترًا، لأنّ الذي هو أبديٌّ فهو دائمًا بحالةٍ واحدة.

فنقولُ إنّ الأزلَ يتميّزُ عن الأبدِ والزّمان، لأنّ الزمانَ هو وجودٌ متواترٌ لأشياءَ فاسدةٍ ومتقلّبةٍ. والأبدُ هو وجودٌ غيرُ متواترٍ لأشياءَ غيرِ متقلّبةٍ بالعَرَض كالملاك. وأمّا الأزلُ فهو وجودٌ دائمٌ غيرُ متواترٍ لمَن هو غيرُ متقلّبٍ بالذّات كالباري تعالى. ويمتازُ أيضًا الزّمانُ عن الأبدِ والأزل ، لأنّ الزّمانَ هو ما له ابتداءٌ ونهاية. والأبدُ ما له ابتداءٌ بلا نهايةٍ بالعَرَض. والأزلُ هو ما ليس له ابتداءٌ ولا نهايةٌ بالذّات. واعلمْ أنّ الأبدَ يؤخذُ على نوعَين: أحدُهما بمعنىً خاصٌّ، وهو كما مرّ؛ والآخرُ بمعنىً غيرِ خاصّ، وهو الدّوامُ الذي ليس له نهايةٌ، بحيثُ أن يتجرّدَ بالعقلِ عن الابتداءِ وعن عدمِ الابتداء. وبهذا المعنى نقولُ: إنّ اللّهَ أزليٌّ وأبديٌّ، بحيث أنّ الأبدَ لا يدلُّ على ابتداءٍ، ولكنْ على عدمِ الانتهاءِ وحدَه.

[illegible]

[illegible]

اعتراضٌ أوّلٌ قال: إنّ الأبدَ هو وجودٌ متواترٌ، لأنّ الأبدَ هو وجودُ الملائكةِ والبشر. ووجودُ الخلائقِ ليس هو بسيط [بسيطًا] كوجودِ الخالق، إذن هو مركّبٌ، وبالمتابعةِ: يوجدُ فيه أوّلٌ وتالٍ. والذي يوجدُ فيه أوّلٌ وتالٍ هو متواترٌ، إذن الأبدُ هو متواترٌ. **جوابٌ**: يمتازُ وجودُ الخلائقِ عن البقاءِ الالهيّ، ليس من حيثُ البساطةُ والتّركيبُ، ولكنْ من حيثُ وجوبُ الوجودِ وإمكانُ الوجود.

اعتراضٌ ثانٍ: بقاءُ الخلائقِ هو محدودٌ، إذن يوجدُ فيه تركيبٌ عن أوّلٍ وتالٍ. **جوابٌ**: المحدوديّةُ لا تَستلزمُ التّركيبَ، وإلاّ لكانتِ الأرواحُ مركّبةً بما أنّها محدودةٌ، وهذا شنِعٌ.

اعتراضٌ ثالثٌ: إنْ كان الأبدُ غيرَ متواترٍ لكان كلّه معًا. وإنْ كان كلُّه معًا لكان غيرَ متناهٍ بالفعل، وهذا مُحالٌ. **جوابٌ**: إنّ الأبدَ هو كلُّه معًا، ولا يُنتجُ أنّه غيرُ متناهٍ بالفعل، لأنْ ليس غيرُ المتناهي بالفعل هو كلُّه معًا فقط، ولكنْ المتناهي أيضًا.

اعتراضٌ رابعٌ: إنْ كان الأبدُ كلُّه معًا لكان في الخلائقِ الماضي والمستقبلُ والحاضرُ معًا. وإنْ صَدقَ ذلك لما استطاع اللّهُ أن يلاشيَ الخليقةَ بعد تكوّنِها، لأنّ اللّهَ يُمتنعُ أن يفعلَ إنِ الشّيءُ الذي قد مضى لم يمضي [لم يمضِ]، والذي هو أبديٌّ ففيه الماضي والحاضرُ والمستقبلُ هما [هي] واحدٌ. إذن، يُمتنعُ أن يفعلَ اللّهُ، إنِ الشّيءُ الذي هو موجودٌ لم يكنْ. **جوابٌ**: إنّ الأبديَّ والأزليَّ ليس فيهما ماضٍ ولا مستقبلٌ، لأنّ هذه الأشياءَ تُقالُ على الذي هو في الزّمان. **جوابٌ آخرُ**: الأبدُ هو وجودٌ كلُّه معًا مساوٍ لوجوداتٍ زمانيّةٍ متواترة. فالأبدُ نفسُه، الذي قد كان أمسِ، هو الأبدُ الموجودُ الآن. إلاّ أنّ الأمسَ والآن يختلفان، كما أنّ المرءَ نفسَه، الذي عاش العامَ الأوّلَ، هو الذي يعيشُ في هذه السّنة، مع أنّ هذه السّنةَ تتميّزُ عن السّنةِ التي مضتْ. هذا يَدلُّ أنّ اللّهَ يقدرُ يلاشي الخلائقَ بعد تكوّنها مطلقًا، لأنّ وجودَ الخلائقِ الواحدَ هو متعدّدٌ بالقوّة بما أنّه مساوٍ لوجوداتٍ متواترة، كما أنّ المرءَ الواحدَ الواقفَ على شاطئِ النّهرِ حضورُه هو مساوٍ للمياهِ المارقة. وأمّا الماضي فلا يقدرُ اللّهُ الآن أن يلاشيَه، لأنّ الماضيَ قد مرّ وجودُه، والذي مرّ وجودُه يُمتنعُ أن يَصِحَّ به عدمُ الوجودِ بعد ذلك. وأمّا الحاضرُ فيمكنُ أن يتلاشى بقوّة اللّه، لأنّه بعد ما وُجد في المستقبل، أعني بعد ما قاس بوجودِه الأشياءَ المستقبلة.

اعتراضٌ خامسٌ: إنْ كان الأبدُ كلُّه معًا لَحَصل أنْ لا شيءَ أقدمُ من الآخرِ، لأنْ حيثُ لا يوجدُ أوّلٌ ولا تالٍ في الوجود، فلا يوجدُ أقدمُ ولا أحدثُ، وهذا محالٌ، وإلاّ لكانت نفسُ السّيّدِ المسيح مساويةً، في ابتداء الوجودِ، لنفسِ أبينا آدم. **جوابٌ** بمنعِ التّالي، لأنّه، وإنْ لم يوجدْ أوّلٌ وتالٍ في الأشياءِ الأبديّةِ، فيوجدُ ذلك بالنّسبةِ إلى الأشياءِ الزّمانيّةِ بما أن يوجدُ الواحدُ مع زمانٍ طويل، والآخرُ

[illegible]

مع زمانٍ قصير. **جوابٌ آخرُ**: الأبدُ هو وجودٌ كلُّه معًا، ليس دائمًا، ولكنْ من حينِ ابتدائه فصاعدًا. والأمرُ ظاهرٌ: إنّ الأشياءَ يمكنُ أن تبتدئَ بعضُها قبل بعض كحسبِ الارادةِ الالهيّة.

اعتراضٌ سادسٌ: إذا خَلَقَ اللّهُ ملاكًا في حين، ثمّ لاشاه، ثمّ خلقَه ثانيةً، فوجودُ الملاكِ هو أبديٌّ، مع أنّ فيه أوّل وتالي [أوّلاً وتاليًا]، لأنّ الوجودَ الأوّلَ هو قبل الوجودِ الثّاني، **فأجبتُك**: في هذا الحادث لم يكنْ وجودُ الملاكِ متواترًا فيه، ولكنْ بالنّسبةِ إلى الزّمان، بما أنّ الوجودَ الملائكيَّ الواحدَ يوجدُ كلُّه معًا مع الحينِ الأوّل، ثمّ يتلاشى، ثمّ يُخلقُ، وبَعدَه يوجدُ كلُّه معًا مع الحينِ الآخر.

الفصلُ الثّالثُ
هل اللّهُ أزليٌّ

نقولُ: إنّ اللّهَ هو أزليٌّ. **وبيانُه أوّلاً** يؤخذُ عن الكتابِ الالهيّ. فقال في المزمورِ التّسعين: من الأبدِ وإلى الأبدِ أنتَ هو الإلهُ؛ وفي الأربعين من نبوءةِ أشعيا: إلهٌ سرمديٌّ الرّبُّ. وقال مار أتاناسيوس في أمانته: أزليٌّ هو الآبُ، وأزليٌّ الابنُ، وأزليٌّ الرّوحُ القدس.

البيانُ الثّاني:الذي هو واجبُ الوجودِ وغيرُ متقلّبٍ فهو أزليٌّ، لأنّ الأزليَّ هو وجودٌ بسيطٌ كلُّه معًا أبدًا دائمًا. واللّهُ هو واجبُ الوجودِ وغيرُ متقلّبٍ كما مرّ، إذن اللّهُ هو أزليٌّ. وإنْ لم يكنِ اللّهُ أزليًّا لكان له ابتداءٌ، وهذا مُحالٌ، لأنّ العلّةَ الأولىَ الواجبةَ الوجودِ هي موجودةٌ بالفعل أبدًا دائمًا بلا ابتداءٍ ولا انتهاء.

اعتراضٌ قال: إنّ اللّهَ ليس هو أزليًّا، لأنّ الذي هو أزليٌّ لا يقعُ تحت الأزمنةِ الثلاثة، أي: الماضي والحاضر والمستقبل. والأزمنةُ الثلاثةُ تُقالُ على اللّهِ، كما جاء في الاصحاحِ الرّابع من رؤيا مار يوحنّا: الرّبُّ الإلهُ ضابطُ الكلِّ، الموجودُ قديمًا، الكائنُ الآن، والآتي أخيرًا. إذن اللّهُ ليس هو أزليًّا. **جوابٌ**: إنّ وجودَ الأزليِّ هو كلُّه معًا في ذاته بلا تواترِ أزمنةٍ. وأمّا نحن فلا نقدرُ أن نفهمَ الأزلَ إلاّ بالقياسِ إلى الأزمنة الثّلاثة. **جوابٌ آخرُ**: الأزليُّ، وإنْ كان بسيطًا كلُّه معًا، فهو مساوٍ لأشياءَ متواترةٍ عديدة، لأنّه بمنزلةِ القياسِ الكبيرِ بالنّسبةِ إلى الأشياءِ الصّغيرة، وليس له أن يقيسَ الأزمنةَ كلَّها في وقتٍ واحد لامتناعِ اتّفاقِ الأزمنة، بل له أن يقيسَها متواترًا، أي واحدةً بعد الأخرى. إلاّ أنّ التّواترَ هو من طرفِ الأزمنة، وليس من طرفِ الأزليّ، كما أنّ المرءَ الواقفَ على شاطئِ النّهرِ يقيسُ بحضورِه كافّةَ المياهِ الجاريةِ بتواترٍ، إذ التّواترُ هو من طرفِ المياهِ وحدَها. "**جوابٌ آخرُ**: تُقالُ الأزمنةُ المختلفة على اللّه بما أنّه يحوي كلَّ الأزمنةِ، وليس كأنّه يتغيّرُ كحسبِ الماضي والحاضرِ والمستقبل"[٤٤].

الفصلُ الرّابعُ
هل اللّهُ وحدَه أزليٌّ

نقول: إنّ اللّهَ وحدَه هو أزليٌّ. وبيانُه أنّ الأزليَّ هو ما له وجودٌ غيرُ مبتدئٍ كلُّه، موجودٌ معًا أبدًا دائمًا.

٤٤- هذا الجواب موجود عموديًّا في الهامش الأيسر.

[illegible]

وهذا هو اللّهُ وحدَه، لأنّ اللّهَ وحدَه هو واجبُ الوجودِ وغيرُ متقلّبٍ وغيرُ مبتدئ. وأمّا سائرُ الخلائقِ فهي مبتدئةٌ ومتقلّبة، كقوله في الاصحاح الأوّل من سفر الخليقة: في البدءِ، خلقَ اللّهُ السّماءَ والأرضَ وما فيهما؛ وفي المزمورِ المايةِ واثنين: تبدّلُهم كلُّهم فيبتدلون. وقال مار إيرونيموس في رسالته إلى داماسوس: اللّه وحدَه هو أزليٌّ، لأنّه وحدَه ليس مبتدئ [مبتدئًا]. وقد انتجوا [أنتج] الآباء القدّيسون ضدّ آريوس أنّ الابنَ هو إلهٌ مساوٍ للآب بالجوهر بما أنّه أزليٌّ، لأنْ لا شيءَ من الخلائقِ أزليٌّ. واعلمْ أنّ الأزلَ قد يؤخذُ على وجهَين: **الأوّلُ** أزلٌ بالذّات، وهو الذي ليس له ابتداءٌ ولا نهايةٌ بذاته بما أنّه واجبُ الوجود. وهذا الأزلُ لا يخصُّ إلاّ الباريَ وحدَه، بما أنّ الباريَ وحدَه هو واجبُ الوجود. **الثّاني** أزلٌ بالعرض، وهو الذي ليس له ابتداءٌ ولا نهايةٌ بواسطة غيرِه، كقولنا: إذا فرضنا وجودَ خليقةٍ أزليّة، وهذا الأزلُ هو ممتنعٌ، لأنّه يُمتنعُ أن توجدَ خليقةٌ أزليّةٌ كما تبيّن في علم الطّبيعيّات.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: إنّ اللّهَ ليس هو أزليًّا، لأنّ الابنَ هو إلهٌ، والابنُ هو مبتدئٌ كما جاء في الاصحاح الأوّل من حكمة ابن سيراخ: الحكمةُ خُلقتْ قبل الجميع، هو خلقها بروح القدس؛ وفي الاصحاح الرّابع والعشرين: والذي خلقني استراح في مسكني. وفي أثنائه، خُلقتُ من البدء وقبل العالمين، وإلى الدّهر المزمع لا أنقص. والحكمةُ هي الابن. والمخلوقُ هو مبتدئ. إذن اللّهُ هو مبتدئٌ، وليس بأزليّ. **جوابٌ أوّلٌ:** يُقالُ إنّ الحكمةَ مخلوقةٌ، ليس من حيثُ ذاتُها أو من حيثُ أقنومُها، ولكنْ من حيثُ النّاسوتُ، التي كانت مستقبلةً أن تتّحدَ به، لأنّ الحكمة تؤخذُ هنا بمعنى السّيّدِ المسيح الذي يحوي طبيعتين وأقنوم واحد [وأقنومًا واحدًا]، ولا تؤخذُ عن الابن الأزليّ وحدَه. وبما أنّ السّيّدَ المسيحَ هو خالقٌ من حيثُ اللاهوتُ، وهو مخلوقٌ من حيثُ النّاسوتُ، هكذا يُقالُ إنّه مخلوقٌ مطلقًا من جهةِ النّاسوت. وأمّا قولُه إنّ الحكمةَ خُلقتْ من البدءِ وقبل العالمين، فلا يَدلُّ أنّ ناسوتَ السّيّد المسيح خُلق قبل كلّ شيءٍ بالفعل، لأنّ المسيحَ من حيثُ النّاسوتُ هو أحدثُ من أمّه الطاهرة، ولكنْ يدلُّ أنّ اللّهَ تعالى قصد قبل كلّ شيء أن يَخلقَ ناسوتَ السّيّدِ المخلّص، لأنّه تعالى وجّه إليه سائرَ الخلائقِ، إذ جعله رئيسًا عليها كلّها، كما جاء في المزمور الثّامن: على أعمالِ يديك أقمتَه. **جوابٌ آخرُ:** قولُه إنّ الحكمةَ الالهيّةَ مخلوقةٌ يدلّ أنّها مولودةٌ من الآبِ الأزليّ، ولادةً أزليّة، لأنّ الابنَ هو مولودٌ من الآب أبدًا دائمًا، كقوله في المزمور الثّاني: أنا اليوم وَلدتُك؛

[illegible]

وفي المزمورِ المايةِ والعشرين: من البطنِ، قبل كوكبِ الصُّبح، ولدتُكَ. وذلك أنَّ ولادةَ الكلمة، بما أنّها فايقةٌ على عقولنا وإدراكنا، فتُدعى من الكتاب الالهيّ بألقابٍ عديدة، أعني باسم الصّدورِ والبروزِ والانبعاث، والولادةِ والخلقةِ. إلاّ أنّه واجبٌ علينا أن ننزعَ عن هذه الأسماءِ كافّةَ النّقصاناتِ الموجودةِ في الخلائق. فإذ يُقالُ إنّ الابنَ مبتدئٌ لا نفهمُ أنّه قد كان عادمَ الوجود، بل إنّه موجودٌ أبدًا دائمًا. وإذ يُقالُ إنّه مخلوقٌ لا نفهمُ أنّه خرج من اللاّوجودِ إلى الوجود، بل إنّه موجودٌ عن الآب أبدًا سرمدًا. وإذ يُقالُ إنّه بارزٌ وصادرٌ ومنبعثٌ، لا نفهمُ أنّه منفصلٌ عن الآب، بل إنّه صادرٌ عنه بلا انفصالٍ كثبات تعقّلنا في عقلنا. وإذ يُقالُ إنّه مولودٌ، لا نفهمُ أنّه مولودٌ ولادةً جسدانيّةً عن بطنٍ جسدانيٍّ، بل إنّه مولودٌ ولادةً روحانيّةً عن العقلِ الالهيّ. إلاّ أنّ الكنيسةَ المقدّسة والآباءَ الملتئمين في مجمع نيقية قد أبطلوا عن الابن هذه الألفاظَ الدّالّةَ على خلقةٍ وتصنيعٍ، قائلين إنّه ليس مخلوقًا ولا مصنوعًا، بل مولودًا أم صادرًا أم بارزًا أم منبعثًا [مولودٌ أو صادرٌ أو بارزٌ أو منبعثٌ]، طعنًا لأصحابِ آريوس اللعين، الذي زعم أنّ الابنَ مخلوقٌ من الآبِ خلقةً حقيقيّةً كمثلِ سائرِ البرايا، بمعنى أنّه خرج من عدمِ الوجودِ إلى الوجود؛ وهذا كفرٌ كما سيأتي في الثّالوث.

اعتراضٌ ثانٍ قال: توجدُ خلائقُ أزليّةٌ، كما جاء في المزمور السّادس والسّبعين: أنت تضي [تضيء] عجبًا من الأجبالِ الأبديّة؛ ونسخة أخرى: الأزليّة. وفي الاصحاح الثالث والثّلاثين من تثنية الاشتراع: من رؤوسِ الجبالِ القديمة، من فواكهِ الاكامات [الأكمات] الدهريّة. **جواب**: إنّ الجبالَ تُدعى دهريّةً وأبديّةً بطريقِ المجاز، دلالةً على أنّها قديمةٌ جدًّا، وأنّها تدومُ إلى انقضاءِ العالم.

الفصلُ الخامسُ
هل الأزليّةُ تمتازُ عن الله

اعتراضٌ أوّلٌ قال: إنّ الأزليّةَ تمتازُ عن الله، لأنْ لا شيءَ يُقالُ إنّه في ذاته. ولكنْ، يُقالُ إنّ اللهَ في أزليّته. إذن الأزليّةُ تمتازُ عن الله. **اعتراضٌ ثانٍ**: الوجودُ في الزّمانِ يمتازُ في الخلائقِ عن الزّمان وعن ذاتها، كما مرّ في الطّبيعيّات. إذن وجودُ اللهِ في الأزليّة يمتازُ عن اللهِ وعن الأزليّة، لأنْ كما يكونُ الزّمانيّ بالنّسبة إلى الزمان، هكذا يكونُ الأزليُّ بالقياسِ إلى الأزليّة.

فنقولُ: إنّ اللهَ هو واحدٌ مع أزليّته، وحدانيّةً خائبةً عن التّمييزِ الحقيقيّ، لأنّ الأزليّةَ هي وجودٌ ثابتٌ دائمٌ كلّه معًا بلا ابتداءٍ ولا نهاية، وذلك لا يمتازُ عن اللهِ تمييزًا حقيقيًا لأسباب: **أوّلُها** أنّ كلَّ كمالٍ خائبٍ عن نقصٍ لا يمتازُ عن اللهِ تمييزًا حقيقيًا،

[illegible]

[illegible]

كما مرّ. والأزليّةُ هي كمالٌ محضٌ ناجٍ عن نقصٍ، كما هو واضحٌ. **وثانيها** أنّ اللّهَ هو واجبُ الوجودِ بذاته، وليس بشيءٍ متميّزٍ عنه. والأزليّةُ هي وجوبُ الوجودِ. إذن، لا تمتازُ الأزليّةُ عن اللّه. **وثالثُها** أنّ جميعَ الأشياءِ التي تمتازُ تمييزًا حقيقيًّا عن اللّهِ فهي مخلوقةٌ. والأزليّةُ ليست مخلوقةً، لأنّ الذي هو مخلوقٌ هو مبتدئٌ، والأزليّةُ هي عدمُ الابتداء، إذن الأزليّةَ لا تمتازُ عن اللّهِ تمييزًا حقيقيًّا، فتبقّى أن تمتازَ عنه تعالى تمييزًا عقليًّا، لأنّا نتصوّرُ الأزليّةَ كأنّها قياسُ الوجودِ الالهيّ. هذا يدلُّ أنّ الأزليّةَ ليست بذاتها قياس ممتاز [قياسًا ممتازًا] عن وجودِ اللّه، ولكن إنّا نعقلُها كأنّها قياسٌ ممتازٌ عنه تعالى.

جوابُ الأوّلِ: نقولُ إنّ اللّهَ يُقالُ إنّه في أزليّتِه كما يُقالُ إنّه في ذاته. ومثلما لا يُقالُ إنّه في ذاته بنوعٍ خاصٍّ، بل بطريقِ الاستعارة، هكذا يُقالُ إنّه في أزليّته بنوعِ المجازِ فقط، بما انّا نتصوّرُ أزليّةَ اللّه كأنّها ممتازةٌ عنه.
جوابُ الثّاني: وجودُ الخلائقِ في الزّمانِ يمتازُ عن الخلائقِ وعن الزّمان، لإمكانِ وجودِ الخلائقِ والزّمانِ من دون وجودِهما في زمانٍ معيّن. وأمّا اللّهُ فهو معيّنٌ أن يكونَ بأزليّته، بل إنّه نفسُ أزليّته. ولهذا، لا تصحُّ نسبةُ الزّمانيِّ إلى الزّمان كنسبةِ الأزليِّ إلى الأزليّة، لأنّ الأزليَّ هو واحدٌ مع أزليّته، وأمّا الزّمانُ [الزمانيّ] فيمتازُ عن الزّمانِ، ثمّ إنّ الأزليّةَ هي واحدةٌ، وأمّا الزّمانُ فهو متعدّدٌ.

الفصلُ السّادسُ
هل كافّةُ الأشياءِ هي حاضرةٌ لأزليّةِ اللّهِ حضورًا حقيقيًّا أبدًا دائمًا

الحضورُ على صنفَين: **الأوّلُ** حضورٌ حقيقيٌّ، وهو حضورُ الذّاتِ الوجوديّةِ، كقولنا: إنّ المرءَ هو حاضرٌ في البيتِ حضورًا حقيقيًّا، إذا كان موجودًا فيه بأقنومه. **الثّاني** حضورٌ وهميٌّ، وهو حضورُ الشّيءِ بالمعرفةِ، كقولنا: إنّ المرءَ الموجودَ في المغربِ هو حاضرٌ لزيدٍ حضورًا وهميًّا، إذا تصوّره زيدٌ في عقله.

فقال بعضُ العلماءِ: إنّ كافّةَ الأشياءِ الزّمانيّةِ والماضيةِ والحاضرةِ والمستقبلةِ هي حاضرةٌ معًا حضورًا حقيقيًّا لأزليّةِ اللّه. ومعنى ذلك أنّ الأشياءَ التي هي مستقبلةٌ الآنَ بالنّسبة إلينا، فهي حاضرةٌ حضورًا حقيقيًّا بالنّسبة إلى اللّه، لأنّ أزليّةَ اللّهِ هي كلُّها معًا ولا يَحدثُ لها شيءٌ، إذن لا يكونُ شيءٌ بالنّسبةِ إليها ماضيًا أو مستقبلاً، ولكنْ كلُّ الأشياءِ هي حاضرةٌ.

ونفيُ ذلك أنّ الأشياءَ الماضيةَ والمستقبلةَ لا تَحضرُ حضورًا حقيقيًّا لأزليّةِ اللّه أبدًا دائمًا، ولكنْ في بعضِ الأوقاتِ فقط. وبيانُه أنّ الذي هو حاضرٌ حضورًا حقيقيًّا لأزليّةِ اللّه أبدًا دائمًا، فهو حاضرٌ لكلِّ الأشياءِ التي هي حاضرةٌ لها أزليّةُ اللّه.

[illegible]

والذي هو حاضرٌ حضورًا حقيقيًّا لأزليّةِ اللّهِ في بعضِ الحينِ فقط، فهو حاضرٌ لبعضِ الأشياءِ التي هي حاضرةٌ لها أزليّةُ اللّه. ولكنْ، لا شيءَ من المخلوقاتِ هو حاضرٌ أبدًا دائمًا لسائرِ الأشياء التي هي حاضرةٌ لها أزليّةُ اللّه. ولكنّ كافّةَ البرايا هي حاضرةٌ لبعضِ الأشياءِ التي هي حاضرةٌ لها أزليّةُ اللّه. إذن لا شيءَ من الخلائقِ هو حاضرٌ لأزليّةِ اللّهِ حضورًا حقيقيًّا أبدًا دائمًا، ولكنْ إنّما هو حاضرٌ لها في بعضِ الزّمانِ فقط، وذلك أنّه يُمتنعُ أنّ الخلائقَ تَحضرُ حضورًا حقيقيًّا لأزليّةِ اللّه، وهي غيرُ موجودةٍ، ويُمتنعُ أنّها لا تَحضرُ حضورًا حقيقيًّا لها، وهي موجودةٌ، لأنّ حضورَ الخلائقِ الحقيقيَّ لا يمكنُه أن يكونَ من دونِ أزليّةِ اللّه إذا وُجد، ولا يمكنُه أن يكونَ مع أزليّةِ للّه إذا ما وُجد. ولكنّ الخلائقَ لا توجدُ أبدًا دائمًا، ولكنْ إنّما توجدُ في بعضِ الزّمان فقط. إذن يُمتنعُ أنّ الخلائقَ تَحضرُ حضورًا حقيقيًّا مع أزليّةِ اللّه أبدًا دائمًا، بل يجبُ أن تحضرَ معها في بعضِ الزّمان؛ ومثالُه في وجودِ اللّهِ في كلّ مكان، لأنْ لا شيءَ من الخلائقِ هو حاضرٌ قدّامَ اللّهِ حضورًا حقيقيًّا في كلّ مكانٍ، ولكنْ في بعضِ المكان فقط. إذن لا شيءَ من الخلائقِ هو حاضرٌ لأزليّةِ اللّهِ في كلّ حينٍ، ولكنْ في بعضِ الحين فقط، وذلك أنّ أزليّةَ اللّهِ هي كالقياسِ الكبيرِ بالنّسبةِ إلى الخلائق. وليس هو من شأنِ القياس أن يقيسَ كلَّ الأشياء معًا، بل إنّه يطلبُ أن يقيسَ الأشياءَ المتواترةَ متواترًا. وبما أنّ الخلائقَ توجدُ في المكانِ والزّمانِ متواترًا، فلا تحضرُ لله أبدًا دائمًا، ولكنْ في بعضِ الحينِ وفي بعضِ المكان.

وإنْ قلتَ: إنّ أزليّةَ اللّهِ هي شيءٌ واحدٌ بسيطٌ غيرُ متجزّئ، إذن يُمتنعُ أنّ الخلائقَ تحضرُ لها في زمانٍ مختلف، بل يجبُ أن تحضرَ معها أبدًا دائمًا، فأجبتُك: لا شكّ أنّ أزليّةَ اللّهِ بسيطةٌ وغيرُ متجزّئةٍ، ولكنّ هذا لا يمنعُ أنّ الخلائقَ الزّمانيّةَ تكونُ متواترةً، لأنّ بساطةَ اللّهِ ليس [ليست] هي من جانبِ الخلائقِ، بل من جانبِ اللّه. هذا يدلُّ أنّ حضورَ اللّهِ هو واحدٌ بسيطٌ كلُّه معًا أبدًا دائمًا، بما أنّ الأزليّةَ لا تمتازُ عن اللّه. ولكنْ، لا يدلُّ أنّ سائرَ الأشياءِ التي تحضرُ مع الحضورِ الالهيّ تحضرُ معه أبدًا دائمًا بلا تواترِ زمانٍ، لأنّه مُشَاهدٌ بالحواسّ أنّ الأشياءَ المستقبلةَ ليست كائنةً الآن، ولكنْ قد تكونُ حاضرةً في حينِها. وهكذا عن الأشياء الماضية. **جوابٌ آخرُ:** لفظُ **أبدًا دائمًا** إمّا أن يقعَ على حضورِ اللّه، وإمّا

[×] يقعُ على حضورِ الخلائقِ. فإنْ وقع على حضورِ اللّه، فيكونُ معناه صحيح صادق [صحيحًا صادقًا]، وهو أنّ الخلائقَ التي ليس لها أن تحضرَ حضورًا حقيقيًا أبدًا دائمًا، إذا حضرتْ، فتحضرُ في حينها لأزليّةِ اللّه الذي هو حاضرٌ أبدًا دائمًا. وإذا وقع على حضورِ الخلائق فيكونُ معناه كاذبًا، وهو أنّ الخلائقَ لا تزالُ حاضرة أبدًا دائمًا لأزليّةِ اللّه، وذلك كفرٌ، وإلاّ لَكذبَ قولُه تعالى: في البدء خَلقَ اللّهُ السّماءَ والأرض.

وإنْ قلتَ: إنّ أزليّةَ اللّهِ لا يَحدثُ لها شيءٌ، إذن كلُّ شيءٍ هو حاضرٌ حضورًا حقيقيًا أمامَ اللّه، فأجبتُك: إنّ حدوثَ الأشياءِ الزّمانيّة ليس هو من جانبِ اللّه، ولكنْ من جانبِ الخلائق؛ ولا يلزمُ أنّ البرايا تحضرُ لله حضورًا حقيقيًا أبدًا دائمًا، بل يكفي أن تحضرَ أمامَه حضورًا وهميًا قبل حدوثِها. وأمّا عند حدوثِها فحضورًا حقيقيًا، مثلما أنّ المكانَ لا يحضرُ أمامَ اللّهِ حضورًا حقيقيًا في كلّ مكانٍ، ولكنْ في مكانِه فقط.

وإنْ قلتَ: لا يوجدُ ماضٍ ولا مستقبلٌ بالنّسبة إلى اللّه، إذن جميعُ الأشياءِ هي حاضرةٌ أمامَه حضورًا حقيقيًا وجوديًا أبدًا دائمًا، فأجبتُك: لا شكّ أنّ اللّهَ تعالى ليس في أزليّته ماضٍ ولا مستقبلٌ، بما أنّ أزليّتَه هي حاضرةٌ كلُّها معًا أبدًا دائمًا. ولكنّ هذا لا يمنعُ من أن يوجدَ الماضي والمستقبلُ في الخلائقِ، لأنّ عدمَ تواترِ اللّهِ لا يرفعُ تواترَ الأزمنة، كما أنّ غيرَ محدوديّةِ اللّهِ لا تنزعُ محدوديّةَ الخلائق. جوابٌ آخرُ: كافّةُ البرايا هي حاضرةٌ لأزليّةِ اللّه حضورًا وهميًا، في حينِ عدمِ وجودِها. وأمّا في حينِ وجودِها فهي حاضرةٌ له تعالى حضورًا حقيقيًا وجوديًا.

الفصلُ السّابعُ
هل اللّهَ أبديٌّ

اعلمْ أنّ الأبدَ والدهرَ يختلفان عن الأزلِ بما أنّهما لا ينافيان الابتداءَ، لأنْ تُقالُ الأشياءُ أبديّةً ودهريّة، وإنْ كانت مبتدئةً بعد أنّها لا تنتهي. ومع ذلك قد يؤخذُ الأبدُ والدّهرُ بمعنى الأزل، وخاصّةً إذا قيّدناهما بحرف من وإلى كقولنا **من الأبد وإلى الأبد**، لأنّ لفظةَ **من الأبد** تدلُّ على عدمِ الابتداء، ولفظة **إلى الأبد** تدلُّ على عدمِ الانتهاء.

فنقولُ: إنّ اللّهَ هو أبديٌّ، بمعنى عادمُ الانتهاء. **وبيانه أوّلاً** أنّ الكتابَ الالهيَّ يخصُ الأبديّةَ باللّه، كما جاء في المزمورِ التّسعين: من الأبدِ وإلى الأبدِ أنت هو الإله؛ وفي الكتابِ الكنائسيّ: المجدُ لله من الآنَ وإلى أبدِ الآبدين. **وثانيًا**: إنّ الأزليَّ يجبُ أن يكونَ أبديًا ولا يَنعكسُ، وذلك أنّ الأزليَّ هو عادمُ

[illegible]

[illegible]

الابتداءِ والانتهاء، والأبديُّ هو عادمُ الانتهاءِ مجرّدًا عن الابتداءِ وعن عدمِ الابتداء. والأمرُ ظاهرٌ: إنّ عادمَ الابتداء والانتهاء معًا هو عادمُ الانتهاء مطلقًا. وإنْ لم يَصدقْ أنّ عادمَ الانتهاءِ يكونُ عادمَ الانتهاءِ والابتداءِ معًا، واللّهُ هو أزليٌّ كما مرّ، اذن اللّهُ هو أبديٌ. **وثالثًا**: إذا كان اللّهُ متناهيًا لما كان واجبَ الوجود، لأنّ واجبَ الوجودِ هو ما كان موجودًا أبدًا دائمًا بلا تغيير. والذي ليس هو أبديٌ [أبديًّا] فهو متغيّرٌ ومتقلّب، واللّهُ هو واجبُ الوجودِ كما مرّ، إذن اللّهُ هو أبديٌّ. **ورابعًا**: إذا كانت بعضُ الخلائقِ أبديّةً كالملاك والانسان، كم بالأوفرِ يجبُ أن يكونَ أبديًّا الخالقُ. وقيّد بقولِه: إنّ اللّهَ هو أبديٌّ، بمعنى: عادمُ الانتهاء، لأنّ الأبديَّ قد يؤخذُ على أنواعٍ عديدة: منها ما يُقالُ أبديّ [أبديًّا] بمعنى الوجود من الأبد، أي بمعنى الأزليّ؛ ومنها ما يُقال أبدي [أبديًّا]، بمعنى الوجود إلى الأبد مطلقًا؛ ومنها ما يُقال أبديّ [أبديًّا] بالتّمييز عن الأزليّ، أي بمعنى الوجود الثّابت الذي يخصُّ الأشياءَ الرّوحانيّةَ القابلةَ التغيير، كما تقدّم في الفصلِ الثّاني. وبهذا المعنى: ليس اللّهُ أبديًّا، بما أنّه غيرُ قابلِ الانقلابَ والتّغيير، فتبقّى أنّه تعالى يكون أبديًّا بمعنى الأزلِ وبمعنى الوجودِ الدائمِ غيرِ المنقطع.

الفصلُ الثّامنُ
هل اللّهُ وحدَه أبديٌّ

قد مرّ أنّ الأبديَّ يؤخذُ على وجهَين: **أحدُهما** بمعنى الوجودِ الكاملِ غيرِ المنقطعِ الحاضرِ كلّه معًا الذي يخصُّ الأشياءَ غيرَ المتقلّبة بالذّات والعرض. وهذا الوجودُ لا يخصّ إلاّ اللّه تعالى وحده، لأنّ الباريَ وحدَه له وجودٌ كاملٌ محضًا، كلّه معًا أبدًا دائمًا بلا انقلابٍ ولا تغييرٍ ولا استحالةٍ. وأمّا سائرُ المخلوقاتِ فوجودُها ناقصٌ وواقعٌ تحت شيءٍ من التّغييرِ الفعليّ أم التّقديريّ، لأنّ الملاكَ والنّفسَ الناطقةَ، وإنْ كانا ناجيين عن التّغييرِ الفعليّ بما أنّهما غيرُ ميّتين، فيقعان تحتَ التّغييرِ التّقديريّ بما أنّ الباريَ تعالى يستطيعُ على تلاشيهما. **والثّاني**: يؤخذُ الأبديُّ بمعنى الوجودِ غيرِ المنقطع الحاضرِ كلّه معًا الذي يخصُّ الأشياءَ المتقلّبةَ تقلّبًا فعليًّا بالعرض وتقلّبًا تقديريًّا بالذّات. وهذا الوجودُ لا يخصُّ اللّهَ أصلاً بما أنّه بعيدٌ عن التّقلّبِ غايةً، ولكنْ يخصُّ الأشياءَ الرّوحانيّةَ كالملاك والنّفسِ النّاطقةِ بالذّات، ويخصُّ بعضَ الأشياءِ الجسميّةِ كالجسدِ البشريِّ

[illegible]

[illegible]

بالعرض. وذلك أنّ الخلائقَ بأجمعِها هي واقعةٌ تحت التّغييرِ العرضيِّ الفعليِّ، إذ أفعالُ العقلِ والارادةِ تتغيّرُ بالعددِ في الملاك والانسان، والبرايا كلُّها هي واقعةٌ تحت التّغييرِ الجوهريِّ التّقديريِّ، إذ الخالقُ يستطيعُ أن يلاشيَها جميعًا. وبعضُ الخلائقِ هي واقعةٌ تحت التّغييرِ الجوهريِّ الفعليِّ كالأجسام السُّفليّةِ التي تحت القمر. وبعضُ الخلائقِ هي ناجيةٌ من التّغييرِ الجوهريِّ الفعليِّ بالعرضِ كالملاكِ والنّفسِ النّاطقة، وبعضُ الخلائق ستكونُ ناجيةً من التّغييرِ الجوهريِّ الفعليِّ بالعرضِ كالجسدِ البشريِّ بعد القيامة.

وإنْ سألتَ: هل اللّهُ هو أبديٌّ بشيءٍ ممتازٍ عنه، فأجبتُك: لا، بل إنّ أبديّتَه هي نفسُ ذاتِه، لأنّ كافّةَ الأوصافِ الواجبةِ هي واحدةٌ مع الذّاتِ الالهيّة وحدانيّةً خائبةً عن التّمييزِ الحقيقيِّ. فتبقّى أنّ الأبديّةَ تمتازُ عن اللّهِ تمييزًا عقليًّا بما أنّا نعقلُها كأنّها ممتازةٌ عنه، ومن حيث أنّ لفظَ الأبديّةِ، بمجرّدِ ذاتِه، لا يدلُّ عندنا على ما تدلُّ عليه الذّاتُ الالهيّة.

الفصلُ التّاسعُ
هل اللّهُ زمانيٌّ

نقولُ ليس اللّهُ زمانيًّا. **وبيانُه أوّلاً** أنّ الأزليَّ ليس هو زمانيًّا. واللّهُ هو أزليٌّ كما مرّ، إذن ليس اللّهُ زمانيًّا. **وثانيًا:** إنّ الزّمانَ متواترٌ. والذي هو زمانيٌّ، فيكونُ في مسافةٍ من الزّمانِ خلوًّا عن الأخرى. والذي هذا الحالُ حالُه فهو متغيّر. والباري تعالى هو موجودٌ أبدًا دائمًا، ولا يتغيّرُ أصلاً، ولا ابتداءَ له ولا نهاية، فيُعدمُ أن يكونَ زمانيًّا. **وثالثًا:** الذي هو موجودٌ في الزّمان فهو موجودٌ فيه بعَرَضٍ ممتازٍ عن ذاته، كما مرّ في المقالةِ الثالثةَ عشر [عشرة] من الطّبيعيّات. واللّهُ تعالى لا عَرَضَ فيه، ولا يوجدُ بوجودٍ ممتازٍ عن ذاتِه القدسيّة. وذاتُه الشّريفةُ كانت قبل وجودِ الزّمان، وهي موجودةٌ أبدًا دائمًا، لأنّه تعالى أزليٌّ وواجبُ الوجود، إذن ليس اللّهُ زمانيًّا.

وإنْ قلتَ: الذي تُقالُ عليه فصولُ الأزمنةِ الثّلاثة، أي الماضي والحاضر والمستقبل، فهو زمانيٌّ. والأزمنةُ الثّلاثةُ قد تُطلقُ على اللّهِ في الكتابِ الالهيِّ، كما جاء في الاصحاح الرّابع من رؤيا مار يوحنّا البشير: الرّبُّ الإلهُ ضابطُ الكلِّ، الموجودُ قديمًا، الكائنُ الآنَ، والآتي أخيرًا. إذن اللّهُ هو زمانيٌّ. فأجبتُك: إنّ الأزمنةَ تقالُ على اللّه، ليس دلالةً على أنّه في الزّمانِ، ولكنْ دلالةً على أنّ الزّمانَ فيه تعالى.

[illegible]

الفصلُ العاشرُ
هل اللهُ في الزّمانِ الحاضرِ والماضي والمستقبل

نقولُ أوّلاً: هذه الفصولُ الزّمانيّةُ لا تُقالُ بالنّسبةِ إلى الوجودِ الالهيّ، لأنّ الوجودَ هو كلُّه بالفعل معًا أبدًا سرمدًا، ولكنْ، بالنّسبةِ إلى وجودِ الخلائق، بما أنّ وجودَ الخلائقِ يقاسُ بالاضافة إلى الماضي والحاضر والمستقبل، وذلك أنّ اللهَ بالنّسبة إلى الأزمنة مثلُ الانسانِ الشّاخصِ إلى الشّمس. فكما أنّ الشّمسَ تتحركُ وتدورُ مع ثباتِ الانسان، هكذا تتحركُ الأزمنةُ وتدورُ مع ثباتِ اللّه. ومثلما ينتقلُ المرءُ من مكانٍ إلى مكانٍ مع عدمِ انتقالِ اللّه، هكذا تتواترُ الأزمنةُ مع عدمِ تواترِ اللّه. وكما أنّ اللّهَ هو في ذاته خارج [خارجاً] عن المكان، هكذا هو في ذاته أيضًا خارج [خارجاً] عن الزّمان.

وأمّا بعدُ فنقولُ: إنّ اللّهَ، بما أنّه موجودًا [موجودٌ] في ذاته أبدًا دائمًا، فلا يحضرُ حضورًا حقيقيًّا إلاّ الزّمانُ الحاضر، لأنّ حضورَه الحقيقيَّ بالنّسبة إلى الزّمان هو أن يحضرَ الزّمانُ لأزليّةِ اللّه. والأمرُ ظاهرٌ: إنّه لا يحضرُ لأزليّةِ اللّه الزّمانُ الماضي والمستقبل بما أنّهما غيرُ موجودين وجودًا فعليًّا ما داما ماضيَين ومستقبلَين، ولكنْ يحضرُ لها الزّمانُ الحاضرُ وحدَه بما أنّه وحدَه موجودٌ وجودًا فعليًّا.

المقالةُ الثّانيةَ عشرَ [عشْرَةَ]
في قدرةِ اللّه

الفصلُ الأوّلُ
في القدرة

القدرةُ هي قوّةٌ بالنّسبةِ إلى الافتعالِ والانفعال.

وتَنقسمُ إلى قسمَين: **أحدُهما** إلى قدرةٍ فاعليّةٍ، وهي قدرةٌ بالفعل، كقولنا: إنّ الصّنّامَ قادرٌ على نحتِ الصّنم؛ والثّاني قدرةٌ منفعلةٌ، وهي قادرةٌ بالقوّةِ، كقولنا: إنّ الصنمَ قابلٌ أن يُنحتَ من الصّنّام.

والقدرةُ الفاعليّةُ تؤخذُ على خمسةِ أنواع: **الأوّلُ** قدرةُ الخلقة، وهي قوّةٌ فاعليّةٌ بالقياس إلى إبداعِ شيءٍ من لا شيء. **الثّاني** قدرةُ التّوليدِ، وهي قوّةٌ بالنّسبةِ إلى إبرازِ شيءٍ من شيء. **الثّالثُ** قدرةُ الحفظ، وهي قوّةٌ بالاضافة إلى حفظِ الأشياءِ المخلوقةِ والمتولّدة. **الرّابعُ** قدرةُ التّلاشي، وهي قوّةٌ بالنّسبةِ إلى عدمِ حفظِ الأشياءِ الموجودة. **الخامسُ** قوّةُ تزييدِ الكمال، وهي قوّةٌ بالقياسِ إلى تكميلِ الشّيء. وهكذا القدرةُ المفعولةُ، أي المنفعلةُ، تنقسمُ إلى خمسةِ أقسام:

[illegible]

[illegible]

الأوّلُ قابليّةُ الخلقة، وهي قوّةٌ بالنّسبةِ إلى الخروجِ من لا شيءٍ إلى الوجود. **الثّاني** قابليّةُ التّولّدِ، وهي قوّةُ الخروجِ من شيءٍ إلى الوجود. **الثّالثُ** قابليّةُ الحفظ. **الرّابعُ** قابليّةُ التّلاشي. **الخامسُ** قابليّةُ تزييدِ الكمال. وقدرةُ الافتعالِ هي مُتَقارنةٌ بقدرةِ الانفعال، لأنّ الفاعلَ له نسبةٌ ضروريّةٌ إلى المفعولِ به. وقد تكونُ القوّةُ الفاعليّةُ على نوعين: **أحدُهما** قوّةٌ واجبةٌ، وهي إذا كانت ضروريّةً، كما أنّ قوّةَ توليدِ الابنِ في اللاهوتِ هي ضروريّةٌ بالنّسبةِ إلى الآب الأزليّ، وكما هي ضروريّةٌ في الانسانِ قوّةُ النّطق. **والثّاني** قوّةٌ اختياريّةٌ، وهي إذا كانت إراديّةً، كما أنّ قوّةَ نحتِ الصّنمِ في الصّنّامِ هي اختياريّةٌ.

الفصلُ الثّاني
هل القدرةُ موجودةٌ في اللّه

نقولُ **أوّلاً**: يُمتنعُ وجودُ القوّةِ المفعوليّةِ في اللّه. وبيانُه أوّلاً أنّ القوّةَ المفعوليّةَ تدلُّ على نقصٍ بما أنّها خاضعةٌ للغير. **وثانيًا**، لأنّ القدرةَ المنفعلةَ إمّا هي قابليّةُ الخلقة، وإمّا قابليّةُ التّولّد، وإمّا قابليّةُ الحفظِ، وإمّا قابليّةُ التّلاشي، وإمّا قابليّةُ تزييدِ الكمال. وهذا جميعُه يُمتنعُ وجودُه في اللّهِ، بما أنّه تعالى فِعلٌ محضٌ واجبُ الوجودِ حاوٍ سائرَ الكمالاتِ النّاجيةِ عن نقص. **وثالثًا**، إنّ الانفعالَ يُؤخذُ على وجهين: **أحدُهما** بمعنى الانفعالِ الدّاخلِ، وهو على الأقسامِ الخمسةِ المذكورة، وذلك يُمتنعُ وجودُه في اللّهِ كما مرّ. **والثّاني** بمعنى الانفعالِ الخارجِ، وهو أنّ الشّيءَ يُعقلُ أو يُرغبُ من غيره، ويقعُ تحت احواسه [حواسّه] إنْ كان جسميًّا، كقولنا: إنّ المرءَ منفعلٌ انفعالاً خارجًا بما أنّه واقعٌ تحت البصرِ والشّمّ والسّمعِ والمعرفةِ والارادة. والرّوحُ هي منفعلةٌ انفعالاً خارجًا من حيثُ أنّها قابلةٌ أن تُعقلَ أو تُرغب. وبهذا المعنى لا يُمتنعُ في اللّه الانفعالُ الخارجُ، لأنّه تعالى معقولٌ من الخلائقِ النّاطقةِ ومعشوقٌ من الفائزين.

وأمّا بعدُ فنقولُ إنّ القوّةَ الفاعليّةَ هي موجودةٌ في اللّهِ بالنّسبةِ إلى إبداعِ الخلائقِ عن شيءٍ وعن لا شيءٍ، وبالنّسبة إلى حفظِها وتلاشيها وتكميلِها وتنقيصِها. **وبيانُه أوّلاً** أنّ القوّةَ الفاعليّةَ هي مخصوصةٌ باللّه في الكتابِ الالهيّ، فقال في المزمورِ التّاسع والثّمانين: أنت يا ربُّ قويٌّ؛ وفي المزمورِ السّادس

فوق المابة: خلّصهم من أجل اسمهِ ليُعرفَ جبروتُه؛ وفي الاصحاح الأوّل من إنجيل لوقا: صَنعَ القوّةَ بذراعه؛ وفي الاصحاحِ التّاسع من رسالة رومية: إنْ أحبَّ اللّهُ أن يُظهرَ غضبَه ويُعرّفَ بقوّته؛ وفي التّقديسات الثلاثة: قدّوسٌ اللّه، قدّوسٌ القويّ، قدّوسٌ الذي لا يموت. وأمثالُ ذلك كثيرٌ في العهدِ العتيقِ والجديد.

البرهانُ الثّاني: الذي هو بالفعلِ له قوّةٌ فاعليّةٌ، لأنّ القوّةَ الفاعليّةَ تتلوا [تتلو] الوجودَ بالفعل، واللّهُ هو فعلٌ محضٌ ناجٍ عن الانفعالِ الحقيقيّ كما تقدّم، إذن اللّهُ له قوّةٌ فاعليّةٌ.

البرهانُ الثّالثُ: القوّةُ الفاعليّةُ تُقالُ إمّا بالنّسبةِ إلى إبداع شيءٍ عن لا شيء، وإمّا بالنّسبةِ إلى إبداعِ شيءٍ عن شيء، وإمّا بالنّسبةِ إلى حفظِ وجودِ شيء، وإمّا بالنّسبةِ إلى التّلاشي، وإمّا بالنّسبةِ إلى التّكميل، وإمّا بالنّسبةِ إلى التّنقيص. ولكنّ اللّهَ يحوي قدرةً حقيقيّةً بالنّسبةِ إلى افتعالِ كافّة الأشياءِ المذكورة بما أنّه خالقٌ وحافظٌ ومكمّلٌ سائرَ المخلوقاتِ. إذن القوّةُ الفاعليّةُ هي موجودةٌ في اللّه.

البرهانُ الرّابعُ: القدرةُ الفاعليّةُ المذكورةُ هي كمالٌ محضٌ ناجٍ عن النّقص، لأنّ إبداعَ الأشياءِ وصونَها وتكميلَها يدلُّ على وجودِ الفاعلِ بالفعل. والوجودُ بالفعلِ هو كمالٌ، بما أنّ الوجودَ بالقوّةِ هو نقصٌ، واللّهُ يحوي كافّةَ الكمالاتِ النّاجيةِ عن نقصٍ كما مرّ، إذن القدرةُ الفعّالةُ موجودةٌ في اللّه.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: إنّ القدرةَ ليست موجودةً في اللّه، لأنّ نسبةَ الفاعلِ الأوّلِ إلى الفعلِ كنسبةِ المادّةِ الأولى إلى القوّة. والمادّةُ الأولى ليس لها فعلٌ، إذن الفاعلُ الأوّلُ ليس له قوّةٌ، واللّهُ هو الفاعلُ الأوّل، فاللهُ ليس له قدرة. **جوابٌ**: إنّ القوّةَ على وجهَين كما تقدّم: **أحدُهما** قوّةٌ مفعوليّةٌ مخصوصةٌ بالمادّة، **والثّاني** قوّةٌ فاعليّةٌ مخصوصةٌ بالفعل. فالفعلُ الأوّلُ ينافي القوّةَ المفعوليّةَ ولا ينافي القوّةَ الفاعليّة، لأنْ كما تكونُ المادّةُ الأولى بالنّسبةِ إلى القوّةِ المفعوليّة، هكذا يكونُ الفاعلُ الأوّلُ بالقياسِ إلى القوّةِ الفاعليّة.

اعتراضٌ ثانٍ: الفعلُ هو أفضلُ من القوّة، واللّهُ هو فعلٌ، إذن اللّهُ هو أفضلُ من قوّته، ولا شيءَ في اللّهِ أفضلُ من الآخرِ، إذن ليس في اللّهِ قوّةٌ. **جوابٌ**: إنّ الفعلَ يمتازُ عن القوّةِ في الخلائقِ، لأنّ قوّةَ المشيِ مثلاً تمتازُ عن فعلِ المشيِ بما أنّهما منفصلان بعضُهما عن بعض لإمكانِ وجودِ القوّةِ من دون الفعل. ولهذا

[illegible]

[illegible]

الفعلُ هو أفضلُ من القوّة من حيثُ أنّ الخلائقَ تتكمّلُ بالفعلِ، وليس بالقوّة. وأمّا في اللّهِ فلا يمتازُ الفعلُ عن القوّةِ من جانبِ اللّه، لأنّ اللّهَ لا يفعلُ بفعلٍ عرضيٍّ ممتازٍ عن ذاتِه لامتناعِ وجودِ العرضِ فيه تعالى. ولذلك، الفعلُ ليس هو أفضلَ من القوّةِ فيه تعالى. **جوابٌ آخرُ:** فعلُ اللّهِ إمّا هو لازمٌ أو متعدٍّ. فالفعلُ اللازمُ هو ما يلاحظُ اللاهوت، ولا يمتازُ عن اللاهوت تمييزًا حقيقيًّا أصلاً. وأمّا الفعلُ المتعدّي فهو ما يلاحظُ الخلائقَ، وذلك إمّا يؤخذُ من جانبِ اللّه وإمّا من جانبِ الخلائق. فمن جانبِ اللّه لا يمتازُ عن القدرةِ الالهيّةَ، ومن جانبِ الخلائقِ فيمتازُ عن اللاهوت بما أنّ البرايا تمتازُ عن الباري.

اعتراضٌ ثالثٌ: القوّةُ هي مبدأُ الفعل، وفعلُ اللّه ليس له مبدأٌ، إذن ليس في اللّهِ قوّة. **جوابٌ:** إنّ القوّةَ في الخلائقِ هي مبدأُ الفعلِ والمفعول، وأمّا في اللّه فهي مبدأُ المفعولِ فقط.

الفصلُ الثّالثُ
في أيِّ شيءٍ تقومُ القدرةُ الالهيّة

نقولُ: إنّ القدرةَ الالهيّةَ تقومُ في العقلِ والارادة، لأنّ العاقلَ محضًا الخائبَ عن المادّةِ تقومُ قوّتُه في أن يعقلَ الشّيءَ سابقًا، ثمّ يريدُ وضعَه أم عدمَ وضعِه. واللّهُ هو عاقلٌ بسيطٌ خائبٌ عن المادّة كما تبيّن أعلاه، إذن قوّةُ اللّهِ هي موقوفةٌ على عقلِه تعالى وإرادتِه، وذلك أنّ النّاطقَ لا يفعلُ إلاّ بنوعِ النّطق، والنّطقُ هو موقوفٌ على فعلَي العقلِ والارادة. وإنْ قلتَ بَعدُ ما تبيّن أنّ اللّهَ هو عاقلٌ، فأجبتُك: وإنْ لم يتبيّنْ ذلك معلنًا، فتبيّن مبهمًا، لأنّ النّطقَ هو كمالٌ محضٌ، وقد مرّ أنّ اللّهَ يحوي سائرَ الكمالاتِ المحضة.

وأمّا بعدُ فنقولُ: إنّ القدرةَ الالهيّةَ هي واحدٌ مع اللاهوت وحدانيّةً خائبةً عن التّمييزِ الحقيقيّ، لأنّ جميعَ الأشياءِ التي هي في اللّهِ هي واحدٌ مع الذّاتِ الالهيّةِ من طريقِ أنّ اللّهَ هو بسيطٌ غايةَ البساطةِ ولا يحتملُ تركيبًا حقيقيًّا أصلاً. يحصلُ من ذلك أنّ قدرةَ اللّهِ هي اللّهُ نفسُه. وإنْ قلتَ: قد نتصوّرُ قدرةَ اللّه بخلاف ما نتصوّرُ اللّهَ، فأجبتُك: هذا يدلُّ أنّ القدرةَ الالهيّةَ تتميّزُ تمييزًا عقليًّا عن اللاهوت، إلاّ أنّ هذا التّمييزَ العقليَّ لا يدلُّ على تمييزٍ حقيقيٍّ في ما بين اللّهِ وقدرتِه، ولكنْ يدلُّ على تمييزٍ موجودٍ في عقلنا بما أنّا نعقلُ اللاهوتَ بالاضافة إلى مدلولٍ ما لا نَعقلُ القدرةَ بالاضافةِ إليه، كما أنّا نعقلُ الحيوانَ بالنّسبةِ إلى شيءٍ ما لا نعقلُ النّاطقَ بالنّسبةِ إليه.

الفصلُ الرّابعُ
هل تمتازُ القوّةُ عن الفعلِ في اللاهوت

إنّ القدرةَ الالهيّةَ تُقالُ على صنفَين: **أحدُهما** قدرةٌ إضافيّةٌ أو أقنوميّةٌ،

[illegible]

وهي قدرةُ الأقانيمِ الالهيّةِ بالنّسبة إلى إبرازِ بعضِها، كقولنا: قوّةُ الآب بالقياس إلى توليدِ الابن، وقوّةُ الآبِ والابنِ بالقياسِ إلى إبرازِ الرّوحِ القدس. وهذه القوّةُ لا تمتازُ عن الفعلِ بنوعٍ من الأنواع، لأنّ الأقانيمَ الالهيّةَ لا تزالُ باعثةً بعضُها لبعض بالفعل أبدًا دائمًا، من طريق أنّ الآبَ هو والدُ الابنِ بفعلٍ واحدٍ غيرِ متواترٍ وغيرِ متغيّر، والآبُ والابنُ هما نافخان للرّوح القدس بنفخةٍ واحدة، بلا فتورٍ ولا تغيير.

والثّاني قدرةٌ مطلقة أو منسوبةٌ إلى الذّات، وهي قدرةٌ واحدة بالنّسبة إلى الأقانيمِ الثّلاثة، من حيثُ أنّها لا تمتازُ عن الذّاتِ الالهيّة التي هي واحدةٌ وحدانيّةً عدديّة. وهذه القدرةُ المطلقة تمتازُ عن الفعلِ الالهيّ المتعدّي تمييزًا تقديريًّا، لأنّ الفعلَ الالهيَّ المتعدّيَ من جانبِ ذاته هو واحدٌ مع اللاهوتِ، وبالمتابعةِ: مع القدرةِ الالهيّة. وأمّا من جانبِ التّضايفِ، أعني من جانبِ الأشياءِ المخلوقة التي يُضافُ إليها، ليس [فليس] هو واحد [واحدًا] مع البداية، ولا مع القدرةِ الالهيّةِ وحدانيّةً خائبةً عن تمييزٍ تقديريّ، لأنْ، من هذا الجانب، هو ممكنٌ وزائل، والذّاتُ والقدرةُ الالهيّة فهي واجبةٌ وغيرُ زائلةٍ، كما مرّ في الصّفاتِ الممكنةِ والواجبة، كقولنا: إنّ قوّةَ إبداعِ العالم هي واجبةٌ أزليّةٌ، وليس بينها وبين الذّاتِ الالهيّة تمييزًا حقيقيًّا ولا تقديريًّا [تمييزٌ حقيقيٌّ ولا تقديريٌّ]. وأمّا فعلُ إبداعِ العالم، فمن جهةِ ذاته هو واجبٌ أيضًا، لأنّه من هذه الجهةِ هو واحدٌ مع اللاهوتِ وحدانيّةً خائبةً عن التّمييزِ الحقيقيّ والتقديريّ. وأمّا من جهةِ التّضايفِ، أعني من طريقِ أنّه مضافٌ إلى إبداعِ العالم، فهو ممكنٌ وزائل، لأنّ فعلَ إبداعِ العالم هو من الأشياءِ الاختياريّةِ الواقعةِ تحت إرادةِ اللّه؛ وقد كان الأمرُ ممكنًا أنّ اللّهَ لا يخلقُ العالمَ أبدًا لو أراد. فمن هذه الجهة يمتازُ تمييزًا تقديريًّا عن القدرةِ الالهيّة من حيثُ أنّه ممكنٌ، والقدرةُ الالهيّةُ واجبةٌ؛ وقد تكلّمنا عن ذلك في المقالةِ الثّالثة، حيث تبيّن التّمييزُ الواقعُ بين الأوصافِ الالهيّة.

الفصلُ الخامسُ
هل قدرةُ اللّهِ غيرُ محدودة

اعتراضٌ أوّلٌ قال: ليستِ القدرةُ الالهيّةُ غيرَ محدودة، لأنّ القوّةَ تظهرُ بالفعل، وإلاّ لكانتِ نافلةً، أي عبثًا. فإنْ كانت قدرةُ اللّهِ غيرَ محدودةٍ لَقدرتْ أن تَصنعَ مفعولاً غيرَ محدود. ولكنْ، لا يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ مفعولاً غيرَ محدودٍ، لامتناعِ وجودِ شيءٍ غيرِ محدودٍ سوى اللّه. إذن ليستِ القدرةُ الالهيّةُ غيرَ محدودة. **اعتراضٌ ثانٍ:** الذي قوّتُه غيرُ محدودةٍ يفعلُ بغتةً. واللّهُ لا يفعلُ بغتةً،

[illegible]

لأنّه خلقَ العالمَ في ستّة أيّام. إذن قوّةُ اللهِ محدودةٌ. (أكتب هنا الاعتراضَ الثّالث).[٤٥]

اعتراضٌ ثالثٌ: (أكتبه بعد الاعتراض الثّاني) غيرُ المحدود هو الذي ليس له حدٌّ، ولا منتها [منتهى]. وقوّةُ اللّه لها حدٌّ ومنتها [منتهى]، لأنّها لا تمتدُّ إلى كافّةِ الأشياء إذ اللّهُ لا يقدرُ على افتعالِ الممتنعات. إذن قوّةُ اللّهِ هي محدودةٌ. **اعتراضٌ رابعٌ:** غيرُ المحدود الذي يُقالُ على اللّه، يجبُ أنّه يكونُ غيرَ محدودٍ في كافّة الأشياء. وقدرةُ اللّهِ ليست غيرَ محدودةٍ في كافّة الأشياء، لأنّها، هذه القدرةَ، سوى غيرِها، وبالالتزام: لها حدُّ التفرّد. إذن ليستِ القدرةُ الالهيّةُ غيرَ محدودة.[٤٦]

فنقولُ: إنّ القدرةَ الالهيّة هي غيرُ محدودةٍ وغيرُ متناهية. **وبيانُه أوّلاً:** كما جاء في المزمور المابة وخمسة وأربعين: ليس منتها [منتهى] لعظمته، وفي الثّامنَ عشرَ من حكمة ابن سيراخ: قوّةُ عظمتِهِ مَن يخبرُها.

البيانُ الثّاني: القدرةُ الالهيّةُ هي واحدٌ مع اللاهوت كما مرّ. واللاهوتُ هو غيرُ محدودٍ وغيرُ متناهٍ، إذن القدرةُ الالهيّةُ هي غيرُ محدودةٍ وغيرُ متناهية.

البيانُ الثّالثُ: القدرةُ تكونُ بقدْرِ كمالِ الذّات، لأنّا نرى أنّ الذي هو كاملٌ جدًّا، فهو قادرٌ جدًّا أيضًا، كما يبانُ في الملاكِ والانسان. ولكنّ الذّاتَ الالهيّةَ هي غيرُ محدودةٍ بالكمال، كما مرّ أعلاه. إذن قدرةُ اللّهِ هي غيرُ محدودة.

البيانُ الرّابعُ: القدرةُ الالهيّة توجدُ في اللّه حسبما أنّه في الفعل، لكونِ الشيءِ، بقدْرِ ما هو خائبٌ عن القوّةِ المفعوليّة بقدْر ذلك يملكُ من القوّة الفاعليّة. ووجودُ اللّهِ هو بالفعل محضًا [محضٌ] وليس له منتها [منتهى]، كما تبيّن. إذن قدرةُ اللّهِ هي غيرُ محدودة. (...)[٤٧]

جوابُ الأوّل: انّ الفاعلَ، إمّا هو مترادفٌ، وإمّا غيرُ مترادف. فالفاعلُ المترادفُ هو الذي يتّفقُ بالنّوع مع المفعول، كقولنا: الوالدُ مع الوليد. وقوّةُ هذا الفاعلِ تظهرُ كلُّها بالفعل، لأنّها لا تمتدُّ إلى مفعولٍ آخرَ مختلفٍ بالنّوع. وأمّا الفاعلُ غيرُ المترادف فهو الذي لا يتّفقُ بالنّوعِ مع المفعول، كقولنا: إنّ الصّنّامَ لا يتّفقُ بالنّوعِ مع الصّنم. وقوّةُ هذا الفاعلِ لا تظهرُ كلُّها بالمفعول أبدًا دائمًا، وخاصّةً إذا كان الفاعلُ أكملَ من المفعولِ بذاته. وهكذا، لا تظهرُ كلُّ القوّةِ الالهيّةِ بالمخلوقات، بل إنّ المخلوقاتِ هي دائمًا أصغرُ من قوّته تعالى، لأنّه فاعلٌ غيرُ مترادفٍ، إذ لا يتّفقُ بالنّوع مع مصنوعاته، فلا يلزمُ أن تكونَ قوّةُ اللّه عبثةً، لأنّ العبثَ هو ما يرتّبُ إلى الغايةِ ولا يصلُ إليها. وأمّا قوّةُ اللّه فلا تترتّبُ إلى المفعولِ كأنّها إلى الغاية، بل إنّها هي غايةُ مفعولِها.

جوابُ الثّاني: إذا كان الفاعلُ مترادفًا يفعلُ عن ضرورةٍ، فإنّه يفعلُ بغتةً لو كانت قوّتُه غيرَ محدودة، لأنّ الفاعلَ الضروريَّ المترادفَ، له أن يُظهرَ كلَّ قوّتِه،

٤٥- الاعتراض الثّالث موجود أصلاً في السّطر الخامس من أسفل العمود الأوّل، لكنّنا نقلناه إلى هنا عملاً برغبة المؤلّف.

٤٦- نعود هنا إلى متابعة النصّ في السّطر الثّالث من العمود الأوّل.

٤٧- كان يوجد هنا الاعتراضان الثّالث والرّابع فنقلناهما، حسب إرادة المؤلّف، إلى أعلى الصّفحة.

كما مرّ. والقوّةُ غيرُ المحدودةِ المترادفةُ لا تَظهرُ في مدّةٍ من الزّمان ولكنْ بغتةً. وأمّا الفاعلُ غيرُ المترادف، الذي لا يفعلُ عن ضرورةٍ، فلو كانت قوّتُه غيرَ محدودةٍ مع ذلك، لا يلتزمُ أن يفعلَ بغتةً، ولكنّ له أن يفعلَ كيفما اتّفق برأيه. وهكذا هو اللّهُ تعالى بالنّسبةِ إلى الخلائق.

جوابُ الثّالثِ: قوّةُ اللّهِ هي غيرُ محدودةٍ بالقياس إلى الممكنات، وليس بالقياسِ إلى الممتنعات، لأنّها إنّما تمتدُّ إلى شيءٍ، والممتنعُ ليس هو شيئًا. وأمّا غيرُ المحدودِ لا [فلا] يُقالُ بالنّسبةِ إلى الممتنع، بل بالنّسبةِ إلى الممكن، لأنّ عدمَ المحدوديّة هو كمالٌ، والكمالُ لا يُلاحِظُ الممتنعاتِ، كما سيأتي.

جوابُ الرّابعِ: حدُّ التّفرّدِ لا ينافي عدمَ المحدوديّة، ولكنْ ينافي المحدوديّةَ في اللّه، لأنّ قولَه: إنّ اللّهَ هو هذا سوى غيره، فمعناه أنّه تعالى هو هذا الشيءَ غيرَ المحدود، وليس هو شيئًا آخرَ محدودًا، وذلك أنّ سورَ الشخصيّاتِ لا يمتازُ عن الشّخصِ نفسه، كما مرّ في المنطق. فإنْ كان الشّيءُ محدودًا، دلّ السّورُ على محدوديّته. وإنْ كان غيرَ محدودٍ، دلّ على عدمِ محدوديّته. وسورُ الشّخصيّات هو لفظُ هذا وذاك وما أشبه.

الفصلُ السّادسُ
في أقسامِ القدرةِ الالهيّة

إنّ القدرةَ الالهيّة تُقالُ على وجهَين: **الأوّلُ** قدرةٌ شرطيّةٌ أم اعتياديّةٌ، وهي التي تُضافُ إلى الأشياءِ التي قَصدَ اللّهُ عملَها بذاته أم بواسطةِ غيره، كقولنا: قوّةُ تكوينِ هذا العالم وما يحتوى فيه من الخلائقِ الرّوحانيّة والجسميّة. وتُدعى قوّةً اعتياديّة، لانه [لأنّها] تلاحظُ الأشياءَ التي قصدَ اللّهُ حدوثَها. وتُقال شرطيّةً، لأنّها تظهرُ بالفعل على تقديرِ إرادةِ اللّه. **الثّاني** قوّةٌ مطلقةٌ، وهي التي تلاحظُ الأشياءَ الممكنَ حدوثُها، لأنّ اللّهَ تعالى، وإنْ ما أراد بالفعل أن يصنعَ كافّةَ الأشياءِ الممكنة، فهو قادرٌ أن يريدَ ذلك، لأنّه قادرٌ أن يريدَ تكوينَ عالمٍ آخرَ مطلقًا، وإنْ لم يريده [يُرِدْ] حسبَ هذا التّدبيرِ الحاضر أبدًا. ومثالُ القدرةِ الشّرطيّةِ في الصّنّامِ التي [الذي] نحت أصنامًا تكفي إلى المقصودِ منه. ومثالُ القدرةِ المطلقة في الصّنّامِ الذي يَقدرُ أن يصنعَ أكثرَ ممّا صنع، وإنْ لم يَصنعْ ذلك بالفعل أبدًا. وإنْ قلتَ: إنّ القدرةَ الالهيّةَ المطلقة هي باطلةٌ، لأنّها لا تَخرجُ إلى الفعلِ أصلاً، فأجبتُك بنفي ذلك، لأنّ الباطلَ هو الذي لا يَنفعُ إلى الغايةِ عند وقوعِ الاحتياج. وأمّا القوّةُ المطلقةُ، فتنفعُ إلى ما يريدُه اللّهُ على تقديرِ أنّه يقصدُ شيئًا. وإنْ قلتَ: إنّ اللّهَ

[illegible]

لا يقصدُ شيئًا سوى الأشياءِ التي قصدها، فأجبتُك: نعم. ولكنّه يقدرُ أن يقصدَ شيئًا آخرَ، كمثل الصَّنّامِ الذي لا يريدُ أن ينحتَ صنمًا سوى الأصنامِ التي نحتها، مع أنّه قادرٌ على ذلك متى أراد.

جوابٌ آخرُ: القدرةُ المطلقةُ والشّرطيّةُ هما شيءٌ واحدٌ من جانب ذاتهما، وإن اختلفتا من جانبِ التّضايفِ إلى المصنوعات.

الفصلُ السّابعُ
هل اللّهُ قادرٌ على كلِّ شيء

اعتراضٌ أوّلُ قال: ليس اللّهُ قادرًا على كلِّ شيء، لأنّه لا يقدرُ على افتعالِ ذاته، ولكنّ ذاتَه تعالى هي شيءٌ، إذن ليس اللّهُ قادرًا على كلِّ شيء.

اعتراضٌ ثانٍ: التّحركُ والانفعالُ هما شيء، واللّهُ لا يقدرُ على ذلك، لأنّه غيرُ متحرّك، إذن ليس هو قادرًا على كلِّ شيء.

اعتراضٌ ثالثٌ: المشيُ والقعودُ والحركةُ المكانيّةُ والأكلُ وما أشبهُ هي شيءٌ، واللّهُ لا يقدرُ على ذلك، **لأنّه** خائبٌ أن يكون جسميًّا، إذن ليس اللّهُ قادرًا على كلِّ شيء.

اعتراضٌ رابعٌ: الخطأُ هو عملٌ، واللّهُ لا يمكنُ أن يخطئَ، اذن لا يقدرُ اللّهُ على كلِّ شيء.

فنقولُ **أوّلاً:** قدرةُ اللّه الاعتياديّةُ الشّرطيّةُ لا تلاحظُ إلاّ الأشياءَ التي قصد اللّهُ عملَها بذاته أو بواسطةِ غيره، وذلك أنّ القدرةَ الاعتياديّةَ هي قدرةٌ اختياريّةٌ بما أنّها تلاحظُ الأشياءَ المقصودَ أو المأذونَ حدوثُها في العالم. والقدرةُ الاختياريّةُ لا تلاحظُ إلاّ ما يقعُ تحت فعلِ الارادة. واعلمْ أنّ القدرةَ الاختياريّةَ تؤخذُ على وجهَين: **أحدُهما** بالاضافةِ إلى المفعولِ الموجودِ بالفعل، كقولنا: إنّ الصّنّامَ ينحتُ صنمًا بالفعل، وإنّ اللّهَ يفعلُ شيئًا. وهذه القدرةُ لا تمتدُّ إلاّ إلى المفاعيلِ المقصودةِ بها. **والثّاني** من جانبِ ذات القدرةِ، بلا إضافةٍ إلى مفعولٍ، موجودٍ بالفعل، كقولنا: إنّ الصّنّامَ قادرٌ أن ينحتَ صنمًا ما لا ينحتُه بالفعل أبدًا. وبهذا المعنى نقولُ **ثانيًا:** إنّ القدرةَ الالهيّةَ المطلقةَ تلاحظُ كلَّ شيء، أعني أنّ اللّهَ هو قادرٌ على كلِّ شيء. وبيانُه أنّ لفظَ الشّيءِ يؤكّدُ على صنفَين: **الأوّلُ** بطريقِ الاستعارة، نيابةً عن الممتنع والمتناقض، لأنّا نسمّي الأشياءَ الممتنعةَ شيئًا. **والثّاني** بنوعٍ خاصٍّ، نيابةً عن الممكنِ والموجود. والموجودُ هو الذي قد خرجَ من القوّةِ إلى الفعل، كقولنا: إنّ العالمَ موجودٌ، لأنّه، قبل تكوّنِه، لم يكنْ بالفعل ما قد حصّله فيما بعد. ولا يكفي إلى تصوّر الموجود أنّه يكونُ قد خرجَ من القوّة إلى الفعل، بل يلزمُ أنّه يكونُ محفوظًا في الوجودِ حالاً، لأنْ إذا فرضنا أنّ العالمَ يتلاشى بعد وجوده، فلا يكونُ موجودًا بعد تلاشيه، وإنْ كان قد خرجَ من القوّةِ إلى الفعلِ سابقًا. والممكنُ هو الذي لا يُمتنعُ

[illegible]

وجودُه. وعلامتُه أنّ المحمولَ لا ينافي الموضوعَ، كقولنا: إنّ العالمَ موجودٌ، إذ لفظُ موجودٍ لا يناقضُ لفظَ العالم. والممتنعُ هو الذي لا يمكنُ وجودُه. وعلامتُه أنّ المحمولَ يُنافي الموضوعَ، كقولنا: إنّ الانسانَ ليس بإنسان، لأنّ لفظَ ليس بإنسان ينافي لفظَ إنسان. وقد يكونُ الممتنعُ على وجهَين: **أحدُهما** ممتنعٌ مطلقًا، وهو ما لا يمكنُ وجودُه قطعًا، كقولنا: إنّ اللّهَ يتلاشى. **والثّاني** ممتنعٌ من جهةٍ، وهو ما يُمتنعُ وجودُه من جهة، ويمكنُ من جهةٍ أخرى، كقولنا: إنّ أمرَ تكوينِ العالم هو ممكنٌ بالقياسِ إلى اللّه، وممتنعٌ بالقياسِ إلى البرايا.

فإذ يُقالُ: إنّ اللّهَ قادرٌ على كلِّ شيء، لا يَحصلُ أنّه قادرٌ على افتعالِ الأشياءِ الممتنعة، لأنّ الممتنعاتِ ليست بشيءٍ حقيقيّ، ولكنّها عدمُ الامكان. ولهذا السّببِ، بغاية اللياقة، يُقال: إنّ الممتنعاتِ، أي الأشياءُ التي تتضمّنُ التّناقضَ، لا يمكنُ أن تصيرَ خير [خيرًا] من أن يُقالَ إنّ اللّهَ لا يقدرُ على عملها. وليس هذا ضدٌّ قولِ الملاكِ جبرائيل، القائلِ أنْ ليس عند اللّه أمرٌ غيرُ ممكنٍ، لأنّ الذي يحوي التّناقضَ لا يمكنُ أن يكون أمرًا. قياسٌ آخرُ: لا يقدرُ اللّهُ على عملِ الممتنعات، لأنّ الممتنعَ يحوي التّناقضَ، والتّناقضُ يحوي اجتماعَ نقيضَين أو رفعَهما معًا، ولا توجدُ قدرةٌ وجوديّةٌ بالقياس إلى اجتماعِ نقيضَين أو رفعِهما معًا، وإلاّ لكانت هذه القوّةُ موجودةً وغيرَ موجودةٍ معًا؛ وهذا خِلفٌ. قياسٌ آخرُ: لا يستطيعُ اللّهُ أن يعملَ الممتنعاتِ، لأنّ الممتنعَ هو موجودٌ وغيرُ موجودٍ معًا، إذ يحوي وضعَ نقيضين أو رفعَهما معًا. وقد يمتنعُ أن توجدَ قدرةٌ بالنّسبة إلى افتعالِ شيءٍ موجودٍ وغيرِ موجودٍ معًا، لأنّ الذي هو موجودٌ وغيرُ موجودٍ معًا فيُصنعُ ولا يُصنعُ معًا، وهذا ممتنعٌ. وإنْ قلتَ: عدمُ القدرةِ هو نقصٌ، فأجبتُك: أمّا الأمرُ الممكنُ فهو ناقصٌ الذي لا يقدرُ على افتعاله، لأنّ الممكنَ هو الذي يمكنُ افتعالُه. وأمّا الأمرُ الممتنعُ فليس هو ناقص [ناقصًا] الذي لا يقدرُ على افتعاله، لأنّ الممتنعَ هو الذي لا يمكنُ افتعالُه. هذا يدلُّ أنّ الممتنعَ هو ناقصٌ في ذاته، بما أنّه لا يحوي شيئًا من الامكان، ولا يدلّ أنّه ناقصٌ من طرفِ القوّة الفعّالة، لأنّ القوّةَ الفعّالةَ لا تمتدُّ إلاّ نحو الموضوعِ المناسبِ لها، كما أنّ العيَن لا تمتازُ إلاّ نحو الموضوعِ القابلِ أن يُبصر. والأمرُ ظاهرٌ: إنّ القوّةَ الفعّالةَ الموجودةَ لا نسبةَ لها مع الممتنع.

فتبقّى أنّ القدرةَ الالهيّة تمتدُّ إلى كافّةِ الممكنات، لكونه تعالى قادر [قادرًا] أن يصنعَ كلَّ شيءٍ ممكنِ الوجود.

[illegible]

وبيانه أوّلاً قولُ الملاكِ في الاصحاح الأوّل من إنجيل لوقا: ليس عند اللّهِ أمرٌ غيرُ ممكن "وفي ص [الاصحاح] ١١ تكوين [من سفر التكوين] أنا اللّهُ ضابطُ الكلّ، وفي ١١ من [سفر] الحكمة لم يصعبُ على يدِك القادرةِ على كلِّ شيء، لأنّك قادرٌ على كلّ شيء، وفي ١٤ من [إنجيل] مرقس أيّها الآبُ كلُّ شيءٍ بقدرتك"[٤٨]. **وثانيًا**، لأنّ القدرةَ الالهيّةَ هي غيرُ محدودةٍ، كما تقدّم. والقدرةُ غيرُ المحدودةِ تلاحظُ كافّةَ الأشياءِ غيرِ الممتنعة. والأشياءُ غيرُ الممتنعةِ هي ممكنةٌ. فالقدرةُ الالهيّةُ تلاحظُ كلَّ شيءٍ ممكنِ الوجود. **وثالثًا**، لأنّ اللّهَ يقدرُ على عملِ جميعِ الأشياء التي تملكُ تصوّر [تصوّرًا] للشّيءِ غيرِ الواجبِ الوجود، لأنّ واجبَ الوجودِ هو كاملٌ بلا حدّ، والذي هو كاملٌ بلا حدّ يملكُ قدرةً بلا حدّ، والذي يملكُ قدرةً بلا حدّ يقدرُ على كلّ شيء. والشّيءُ الممكنُ الوجودِ هو الذي ليس هو بواجبِ الوجود. وقال بعضُ العلماءِ: إمكانُ وجودِ الأشياءِ الممكنة هو نفسُ القدرةِ الالهيّة، لأنّ الشّيءَ يُقال ممكنًا بما أنّ اللّهَ قادرٌ أن يصنعَه. وأمّا نحن فنقول: إنّ الامكانَ على وجهَين: **أحدُهما** إمكانٌ داخلٌ، وهو نفسُ الشّيءِ الممكنِ كما أنّ الوجودَ الداخلَ هو نفسُ الشّيءِ الموجود. وهذا الامكانُ يمتازُ عن قدرةِ اللّه، من طريقِ أنّ الشّيءَ الممكنَ يمتازُ عنها كما أنْ يمتازُ عنها الشّيءُ الموجود. **والثّاني**: إمكانٌ خارجٌ، أي إمكانٌ فاعليٌّ، وهو نفسُ العلّةِ الفعّالةِ التي تقدرُ على افتعالِ الممكنات كما أنّ الوجودَ الخارجَ هو نفسُ العلّةِ المبدعة، وذلك أنْ كما يُقالُ إنّ الشّيءَ ممكنُ الوجودَ هكذا يُقالُ إنّ اللّهَ قادرٌ على افتعالِ الممكن. وإنْ قلتَ: إنْ كانتِ القدرةُ الالهيّة تمتدُّ إلى الممكناتِ وحدَها، لزم الدّورُ وهو أنّ الأشياءَ تُدعى ممكنةً بما أنّ اللّهَ يقدرُ على افتعالها وأنّ اللّهَ يقدرُ على افتعالِها بما أنّها ممكنةٌ، فأجبتُك بنفيِ الدّور، لأنّ الدّورَ هو أنّ اللّهَ قادرٌ على كلّ ما يقدرُ عليه، وهذا لا ينتجُ عن القول: إنّ اللّهَ قادرٌ على كلِّ شيءٍ ممكن، لأنّ الشّيءَ الممكنَ هو ممتازٌ عن قدرةِ اللّه، كما تبيّن أعلاه، حيثُ أثبتنا أنّ الامكانَ ينقسمُ إلى إمكانٍ داخلٍ وإلى إمكانٍ خارجٍ. **جوابٌ آخرُ**: هذه القضيّةُ فيها دورٌ: اللّهُ هو قادرٌ على كلِّ شيء بما أنّه قادرٌ على كافّةِ الأشياءِ الواقعةِ تحت قدرته، لأنّ معناها أنّ اللّهَ قادرٌ على كلّ شيء بما أنّه قادرٌ على جميعِ الأشياءِ التي هو قادرٌ عليها. وأمّا هذه القضيّةُ ليس [فليس] فيها دورٌ، وهي أنّ اللّهَ قادرٌ على كافّةِ الأشياءِ الممكنة، لأنّ إمكانَ الأشياءِ هو ممتازٌ عن قدرةِ اللّه.

جوابُ الأوّلِ: نقولُ إنّ اللّهَ هو قادرٌ على كلّ شيءٍ ممكنِ الوجود. وأمّا ذاتُه تعالى فهي واجبةُ الوجود.

جوابُ الثّاني: إنّ اللّهَ يدعى قادرًا على كلِّ شيء حَسَبَ القوّةِ الفاعلة لا حَسَبَ القوّةِ المفعولة. والتّحركُ والانفعالُ لا يُنسبان إلى القوّةِ الفاعلة، ولكنْ يُنسبان إلى القوّة المفعولة.

جوابُ الثّالثِ: المشيُ والقعودُ وما أشبهُ هما [هي] أفعالٌ تاليةٌ لتركيبِ

٤٨- هذه الاضافة مكتوبة عموديًّا في الهامش الأيمن.

الجسم، وقد مرّ أنّ اللّهَ ليس مركّبًا، فلا يقدرُ على ذلك. **وبيانُه** أنّ اللّهَ لا يقدرُ على الممتنعات كما تبيّن. ولكنّ المشيَ والقعودَ هما ممتنعان بالنّسبة إليه تعالى، لأنّه بسيطٌ غيرُ مركّب، وحاضرٌ في كافّة الأماكنِ حضورًا حقيقيًّا. إذن يُمتنعُ أنّه تعالى يمشي ويقعدُ ويتحركُ ويأكلُ ويشربُ وما أشبه. **قياسٌ آخرُ**: هذه الأوصافُ تدلُّ على نقصٍ، لأنّها مخصوصةٌ بالأشياءِ المركّبةِ المحتاجة. وقد مرّ أنّ اللّهَ لا يقبلُ الأوصافَ الدّالّةَ على نقص.

جوابُ الرّابعِ: الخطأُ هو نقصٌ من الفعلِ الكامل. ولذلك، القدرةُ على الخطأ هي قدرةٌ على النّقص في العمل. وذلك ينافي القدرةَ الكاملةَ القادرةَ على كلّ شيء.

الفصلُ الثّامنُ
هل اللّهُ قادرٌ أن يصنعَ الأشياءَ التي لا يصنعُها

اعتراضٌ أوّلٌ قال: بعضُ الأراطقة: لا يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ شيئًا سوى الأشياءِ التي صنعها، لأنّه فاعلٌ ضروريٌّ، والفاعلُ الضروريُّ لا يقدرُ أن يصنعَ سوى الأشياءِ التي يصنعُها، كقولنا: إنّ الانسانَ، بما أنّه يلدُ إنسانًا عن ضرورةٍ، لا يقدرُ أن يلدَ شيئًا آخرَ سوى الانسان.

اعتراضٌ ثانٍ: لا يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ إلاّ ما قد سَبَقَ عَرَفَهَ وقَصَدَ عملَه منذ الأزل. ولكنّه ما سَبَقَ عَرَفَ منذ الأزل، ولا قَصَدَ إلاّ عملَ الأشياءِ التي صنعها أم يصنعُها في الزّمان. إذن لا يقدرُ أن يصنعَ شيئًا آخرَ سواها.

اعتراضٌ ثالثٌ: لا يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ إلاّ ما يجبُ صنعُه، ولا يجبُ أن يصنعَ اللّهُ إلاّ ما قد صنعه، إذن لا يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ إلاّ ما قد صنعه.

فنقولُ: إنّ اللّهَ يقدرُ أن يفعلَ أشياءَ كثيرةً وعظيمةً أزيدَ ممّا فعل. **وبيانُه أوّلاً** أنّ اللّه هو قادرٌ على كلّ شيءٍ ممكنِ الوجود، كما تبيّن أعلاه. وقد تكونُ أشياءُ كثيرةٌ ممكنةَ الوجودِ سوى الأشياءِ الموجودةِ، كقولنا: إنّه ممكنُ الوجودِ، عالمٌ آخرُ أعظمُ من هذا العالمِ وما أشبه. إذن يقدرُ اللّهُ أن يفعلَ أشياءَ كثيرةً سوى الموجودات.

الدّليلُ الثّاني: القدرةُ الالهيّةُ هي غيرُ محدودةٍ كما تقدّم. والقدرةُ غيرُ المحدودة لا تَفرغُ بوضعِ أشياءَ محدودةٍ، إذا كانت ممكنةَ الوجودِ أشياءُ أخرى سواها، كقولنا: إنّ قدرةَ الصّنّامِ لا تَفرغُ عند وضعِ بعضِ أصنامٍ إذا أمكنَ وجودُ غيرها. والأمرُ ظاهرٌ: إنّ أشياءَ كثيرةً هي ممكنةُ الوجودِ سوى الأشياءِ الموجودة.

الدّليلُ الثّالثُ: قال، عزّ قولُه في الاصحاح السّادس والعشرين من إنجيل متّى: أَتظنُّ أنّي

[illegible]

لا أستطيعُ أن أطلبَ إلى أبي، فيقيمَ لي الآنَ أكثرَ من اثني عشر جوقًا من الملائكة. يحَصلُ أنّ السّيّد المسيحَ، لو طلب إلى أبيه، لأقام له أكثرَ من اثني عشر جوقًا من الملائكة، ما لا يقيمُ له الآبُ أبدًا لأنّه ما طَلَبَ إليه. هذا يدلُّ أنّ اللّهَ يقدرُ على أشياءَ كثيرةٍ وعظيمةٍ أزيدَ ممّا فعل.

الدّليلُ الرّابعُ: الأشياءُ الممكنةُ الوجودِ التي لا يُخرجُها اللّهُ إلى الوجودِ الفعليّ أبدًا، فإنّها تمتازُ عن الأشياءِ الموجودةِ حالاً، وعن الأشياء التي قد وُجدت سابقًا، وعن الأشياءِ التي ستُوجد في حينها؛ وهي على ثلاثة [ثلاثِ] طبقات: **فالطّبقةُ الأولى:** ممكنٌ ممتازٌ عن الموجوداتِ بالعدد. ومعناه أنّ اللّهَ يقدرُ أن يفعلَ شيئًا سوى الأشياءِ التي فعلها ممتازًا عنها بالعددِ فقط، كقولنا: إذا فرضنا أنّ عددَ النّاسِ الموجودين والماضيين والآتيين [الماضين والآتين] ألفُ إنسانٍ، فالانسانُ الممكنُ الوجودِ الممتازُ عنهم بالعدد هو الواحدُ فوق الألف. **الطّبقةُ الثّانية:** ممكنٌ ممتازٌ عن الموجوداتِ بالنّوع. ومعناه أنّ اللّهَ يقدرُ أن يفعلَ نوعًا جديدًا مختلفًا عن كافّةِ أنواعِ الأشياءِ الموجودةِ والماضيةِ والمستقبلة، كقولنا: إذا خَلَقَ نفسًا ناطقة، ولفها مع جسمٍ آخرَ بحيثُ أنّه لا يكونُ عائشًا إلاّ عيشةً ناطقةً من دونِ العيشةِ النّباتيّةِ والحسيّة. **والطّبقةُ الثّالثة:** ممكنٌ ممتازٌ عن الموجوداتِ بالجنس. ومعناه أنّ اللّهَ يقدرُ أن يصنعَ جنسًا جديدًا مختلفًا عن كافّةِ الأجناسِ الموجودة. والأمرُ ظاهرٌ: إنّ اللّهَ، إنْ يفعلْ أشياءَ كثيرةً ممكنةَ الوجودِ، مختلفةً عن الموجوداتِ بالعددِ والنّوعِ والجنس، لأنّه هو صانعُ الأعدادِ والأنواعِ والأجناس، وقد يمكنُ وجودُ أشياءَ كثيرةٍ لا تتّفقُ مع شيءٍ من الموجودات بالجنس ولا بالنّوع ولا بالعدد. وإنْ كان عقلُنا لا يصلُ إلى تصوّرها، فالعقلُ الالهيُّ يدركُ كافّةَ الأشياء. وإنْ قلتَ: يُمتنعُ أن يفعلَ اللّهُ شيئًا مختلفًا عن جنسِ الشّيء والموجود وما أشبه، إذن يُمتنعُ أنّه يَصنعُ شيئًا مختلفًا بالجنس عن الموجودات، فأجبتُك: إنّ جنسَ الموجودات هو كثيرُ الأقسام، لأنّ الشّيءَ هو جنسٌ، والموجودَ هو جنسٌ، والعَرَضَ هو جنسٌ، والجوهرَ جنسٌ، والحيُّ جنسٌ، والحيوانَ جنسٌ، وما أشبه. فلو ما أمكن وجودُ جنسٍ آخرَ مختلفٍ عن جنسِ الشّيءِ وعن جنسِ الموجودِ، فيمكنُ وجودُه مختلفًا عن سائرِ الأجناس، أعني عن جنسِ العرضِ وعن جنسِ الجوهر، مثلما أنّ جنسَ العرض، وإنِ اتّفق مع الجوهرِ في جنسِ الشّيء فيختلفُ عنه في جنسِ العرض.

جوابُ الأوّل: نقولُ إنّ اللّهَ هو فاعلٌ اختياريٌّ بالقياس إلى المخلوقات، لأنّ كمالَ المخلوقاتِ هو محدودٌ، وكمالُ

[illegible]

[illegible]

اللّهِ غيرُ محدود، ولا يمكنُ أنّ الكمالَ غيرَ المحدودِ يريدُ الكمالَ المحدودَ عن ضرورةٍ، كما سيأتي في إرادة اللّه.

جوابُ الثّاني بنفيِ الكبرى، لأنّ اللّهَ ليس يقدرُ على عملِ الأشياءِ التي أراد عملَها فقط، ولكنْ يقدرُ أيضًا على عملِ الأشياءِ التي لم يريد [يُرِدْ] عملَها. **جوابٌ آخرُ:** لا يقدرُ اللّهُ أن يعملَ مطلقًا إلاّ ما قد سبق عرَفَه، لأنّ علمَ اللّهِ يتقدّمُ على وجودِ كلّ شيء. ولكنْ، يقدرُ اللّهُ أن يعملَ مطلقًا ما لم يريده [يُرِدْه] ولا يقصدُ عملَه منذ الأزل، لأنّ إرادةَ اللّهِ الفعليّةَ لا تُطلبُ إلى أن يصيرَ اللّهُ قادرًا قدرةً مطلقة على عملِ الأشياءِ الممكنةِ الوجود.

جوابُ الثّالث: لا يجبُ أنّ اللّهَ يصنعُ شيئًا مخلوقًا، لأنّ عملَ البرايا هو اختياريٌّ وليس ضروريًّا. **جوابٌ آخرُ:** الوجوبُ على وجهَين: **أحدُهما** بمعنى الضّرورة والالتزام، كقولنا: يجبُ على الانسان أن يحفظَ وصايا اللّه. وبهذا المعنى، لا يجبُ أن يصنعَ اللّهُ ما قد صنعه، لأنّه تعالى ما صنع شيئًا عن ضرورة. **والثّاني** بمعنى اللياقة، كقولنا: يجبُ على الانسان أن يكونَ كاملاً في سيرته. وبهذا المعنى، يجبُ، أي يليقُ، أن يصنعَ اللّهُ ما قد صنعه. **جوابٌ ثالثٌ:** الوجوبُ على وجهَين: **الأوّلُ** من طرفِ الفاعل. ومعناه، يجبُ على الفاعل أن يصنعَ ما يصنعُه. وبهذا المعنى، لا يجبُ على اللّهِ أن يصنعَ شيئًا مخلوقًا. **الثّاني** من جانب المفعول، ومعناه أنّ الذي يصنعُه الفاعل هو أمرٌ جائزٌ لائق. وبهذا المعنى، لا يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ إلاّ ما يجبُ صنعُه، لأنّه لا يقدرُ أن يصنعَ ما لا يجبُ، أي ما لا يجوزُ صنعُه. ولا يحصلُ من ذلك أنّ اللّهَ لا يقدرُ أن يصنعَ شيئًا سوى الأشياءِ التي صنعها، لأنْ سوى الأشياءِ التي صنعها توجدُ أشياءُ كثيرةٌ ممكنةُ الوجودِ يجوزُ صنعُها. وقولُه: **توجدُ أشياءُ ممكنةُ الوجودِ**، لا يؤخذُ بالمضارع، لأنّ الذي هو ممكنٌ فقط لا يوجدُ حالاً. ولكنْ، يؤخذُ بتوسيعٍ، أي بنوعِ الحرف، ومعناه يمكنُ أن توجدَ.

جوابٌ رابعٌ: القياسُ المذكورُ فيه غلطٌ، لأنْ في الكبرى، الوجوبُ يقعُ على المفعولِ، وفي الصّغرى على الفاعل. ثمّ، في الكبرى، الوجوبُ يؤخذُ بمعنى الجواز، وفي الصّغرى بمعنى الضّرورةِ والالتزام.

الفصلُ التّاسعُ
هل اللّهُ قادرٌ أن يصنعَ شيئًا أكملَ وأحسنَ ممّا صنع

إنّ الشّيءَ يُقالُ أكملَ وأحسنَ على وجهَين: **الأوّلُ** من جانبِ الفاعل، بمعنى أنّ الفاعلَ يقدرُ على عملِ شيءٍ بأكملِ نوعٍ، كقولنا: إنّ الذي يهربُ من الخطيئة حبًّا في اللّه يفعلُ بأكملِ نوعٍ من الذي يهربُ منها خوفًا من الجحيم. **والثّاني** من جانبِ المفعول، بمعنى أنّ المفعولَ يمكنُ أن يكونَ أكملَ ممّا هو. وذلك على قسمَين: **الأوّلُ** أكملُ من غيرِه بالعرضِ والجوهر، كقولنا: إنّ الصّنّامَ

يقدرُ أن يصنعَ صنمًا أكملَ ممّا صنع. **والثّاني** أكملُ من ذاته، وذلك على نوعَين: **الأوّلُ** أكملُ من ذاته بالجوهر، كقولنا: إنّ الصّنّامَ يصنعُ الصّنمَ نفسَه أكملَ ممّا صنعه بدءًا. **والثّاني** أكملُ من ذاته بالعرض، كقولنا: إنّ الصّنّامَ يَزيدُ شيئًا من الكمال على الصّنمِ المصنوعِ منه سابقًا.

فنقولُ: إنّ اللّهَ لا يقدرُ يصنعُ شيئًا أكملَ وأحسنَ من جانبه، لأنّه يصنعُ جميعَ ما يصنعُه بحكمةٍ ومعرفةٍ غيرِ محدودة. إذن يُمتنعُ أن يصنعَ شيئًا بأكملِ نوعٍ ممّا يَصنعُ غيرُه. وإنْ قلتَ: إنّ الانسانَ قد يصنعُ أشياءَ بأكملِ نوعٍ من غيرها، فأجبتُك: سببُ ذلك أنّ الانسانَ يفعلُ مصنوعاتِه بحكمةٍ محدودة. ولهذا، قد يصنعُ شيئًا بأحسنِ نوعٍ من غيره. وأمّا اللّهُ فلا يصنعُ شيئًا إلاّ بحكمةٍ غيرِ محدودة.

وأمّا بعدُ فنقولُ: وإنِ امتنع أن يَصنعَ اللّهُ شيئًا بأكملِ نوعٍ من جانبه، فلا يمتنعُ أن يصنعَ شيئًا أكملَ من غيره بالعرضِ والجوهر. وبيانُه أنّ كمالَ الخلائقِ هو محدودٌ ومتناهٍ بالجوهرِ والعرض كما هو واضحٌ. والكمالُ المحدودُ والمتناهي يمكنُ وضعُ غيرِه أكملَ منه بالجوهر والعرض إلى ما لا نهايةَ، وإلاّ لَكانَ غيرَ محدودٍ، لأنّ المحدودَ هو الذي يحتملُ زيادةً ونقصان [ونقصانًا]، وغيرُ المحدود هو الذي لا يقبلُ شيئًا من ذلك. إذن يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ شيئًا أكملَ وأحسنَ ممّا صنع إلى ما لا نهاية. ومثالُه في العدد. فإنّ العددَ، بما أنّه محدودٌ، يقبلُ زيادةً إلى ما لا نهاية. لأنّ أيّ عددٍ فرضنا، يمكنُ أن يزدادَ على عددٍ آخر أعظمَ منه. وعلى هذا النّوعِ أيّما فرضنا من الخلائق، يقدرُ اللّهُ أن يخلقَ غيرَها أكملَ منها. وإلاّ، إذا وصل اللّهُ إلى خليقةٍ، ليس أكملَ منها في الموجودات والممكنات، لكانت تلك الخليقةُ ذاتَ كمالٍ غيرَ محدودٍ؛ وهذا مُحالٌ.

وقال بعضُ العلماءِ: لا يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ نوعًا أكملَ من غيره إلى ما لا نهاية، بل ينتهي في نوعٍ ليس أكملَ منه في الموجودات والممكنات. ونفيُ ذلك **أوّلاً**: كما يُمتنعُ وجودُ فردٍ من الأفراد حاوي كمال [حاوٍ كمالاً] أعظمَ من كافّةِ الأفرادِ الموجودةِ والممكنةِ الوجود، هكذا يُمتنعُ وجودُ نوعٍ من الأنواع ذو [ذي] كمالٍ أعظمَ من كافّةِ الأنواعِ الموجودةِ والممكنة؛ **وثانيًا**، لأنّ الخليقةَ هي بعيدةٌ عن كمالِ الخالقِ بلا نهاية. إذن، أيُّ نوعٍ وَضَعَ اللّهُ، فيستطيعُ أن يخلقَ غيرَه أكملَ منه.

اعتراضٌ أوّلُ: يمكنُ وُجودُ خليقةٍ كاملةٍ غايةَ الكمالِ في بعض الجنس، مثلَ ناسوتِ السّيّدِ المسيح والعذراءِ مريمَ والدةِ اللّه، لأنّ المسيحَ من حيثُ هو إنسانٌ، فهو مملوءٌ من النّعمةِ والحقّ والكمالِ بلا قياس؛ والبتولَ مريمَ هي عالية

ܒܗ ܗܝ ܦܐܪܘܢ ܒܚܫܐ ܕܦܓܪܐ ܗܘܐ
ܕܦܓܪܐ ܡܠܬܐ ܐܠܗܐ ܒܪ ܐܠܗܐ. ܐܝܟ
ܕܐܡܪ ܐܠܗܐ ܒܪ ܡܠܬܐ ܕܦܓܪܐ
ܘܐܬܚܫ ܒܚܫܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܕܡܝܬ
ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢܫܐ ܒܣܪ
ܕܗܘ ܡܠܬܐ ܟܠ ܐܠܗܐ. ܘܐܠܐ ܐܬܚܫ
ܒܣܪ ܐܢܫܐ ܘܐܠܗܐ. ܐܠܗܐ ܡܬܚܫܚ ܒܐܦܪܘܣܘܦܐ
ܚܕ ܡܫܝܚܐ. ܡܢ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܡܫܝܚܐ
ܕܡܢ ܐܠܗܐ. ܘܡܢ ܗܘܐ ܐܠܗܘܬܐ ܠܐ ܡܬܚܫܚܢ
ܐܝܟ ܗܢܐ ܕܐܬܚܫ ܡܫܝܚܐ. ܦܓܪܐ ܕܗܘ
ܠܐ ܡܬܚܫܚ ܐܠܐ ܡܛܠ ܕܐܬܚܫ ܡܢ ܐܠܗܐ.
ܒܗܘܐ ܕܝܢ. ܗܘ ܕܝܢ ܦܓܪܐ ܡܠܬܐ
ܐܠܗܐ ܡܬܚܫܚ ܒܐܪܥܐ ܐܠܗܘܬܐ ܐܝܟ ܐܠܗܐ
ܗܘ ܦܓܪܐ ܕܟܝܢܐ ܒܗ ܕܒܪܢܫܐ
ܒܗ ܒܣܪܗ. ܐܢܫܐ ܡܛܠ ܐܠܗܐ ܘܡܫܝܚܐ
ܐܝܟ ܠܐ ܡܬܚܫܚ ܐܝܟ ܐܢܫܐ ܦܓܪܢܐܝܬ. ܘܐܝܟ
ܕܗܘ ܠܐ ܡܬܚܫܚ ܐܠܗܘܬܐ ܦܓܪܢܐܝܬ ܒܐܪܥܐ
ܐܢܫܐ ܗܘܐ ܠܐ ܐܬܚܫ ܐܠܗܐ ܒܟܝܢܗ
ܒܟܝܢܗ. ܘܒܗܘܐ ܦܓܪܢܐ ܠܐ ܐܬܚܫ
ܦܓܪܢܐ ܘܠܐ ܐܠܗܐ ܡܬܚܫܚ ܗܘܐ
ܦܓܪܐ ܕܝܢ ܐܠܗܐ ܦܓܪܢܐܝܬ. ܒܪܐ ܐܠܗܐ
ܠܗ ܡܠܬܐ ܐܢܫܐ ܡܬܚܫܚ ܦܓܪܐ ܘܐ
ܡܬܚܫܚ ܒܦܓܪܗ ܘܡܢܗ ܘܡܫܝܚܐ
ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ ܦܓܪܐ. ܘܐܝܟ ܐܢܫܐ
ܠܗ ܡܠܬܐ ܐܝܟ ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܘܬܐ ܘܡܚܫܚ
ܡܢ ܒܣܪܐ ܐܝܟ ܘܡܢ ܡܢ ܕܗܘ ܒܐܠܗܘܬܐ
ܡܢ ܐܝܬ ܗܘ ܡܢ ܗܘ ܘܐܝܟ ܐܠܗܘܬܐ
ܘܡܢ ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܘܡܫܝܚܐ ܡܢ ܚܫܐ.
ܘܐܦ ܡܢ ܐܠܗܐ ܗܘܐ ܡܬܚܫܚ ܘܡܢ
ܠܚܫܐ ܘܐܠܗܐ ܡܢ ܗܘܐ ܡܬܚܫܚ ܡܢ
ܡܢ ܒܚܫܗ. ܐܝܟ ܠܐ ܡܬܚܫܚ ܐܠܗܐ ܒܣܪ
ܦܓܪܢܐ ܐܦ ܚܫܐ ܕܦܓܪܐ ܘܐܠܗܐ.
ܒܚܫܐ ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܡܢ ܒܣܪܐ ܐܝܟ

ܒܠܚܘܕ ܡܬܚܫܚܢܐ ܐܠܗܐ. ܘܒܠ
ܐܠܗܐ ܦܓܪܐ ܡܫܝܚܐ ܦܓܪܢܐ
ܐܝܟ ܕܐܬܚܫ. ܘܗܘܐ ܠܐ ܡܬܚܫܚ ܐܝܟ
ܐܠܗܐ ܡܬܚܫܚ ܒܗ ܐܬܚܫ ܒܦܓܪܗ
ܐܝܟ ܐܝܟ ܦܓܪܢܐ ܐܠܗܘܬܐ ܘܡܢ
ܐܝܟ ܐܠܗܘܬܐ ܕܐܠܗܐ. ܐܠܗܐ
ܒܣܪ ܡܬܚܫܚ ܐܝܟ ܒܣܪܐ ܘܡܢ
ܐܝܟ ܡܛܠ ܐܝܟ ܒܚܫܐ ܡܬܚܫܚܢܐ.
ܘܐܠܗܐ ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܦܓܪܐ
ܒܐܪܥܐ ܦܓܪܢܐܝܬ ܕܡܢ ܐܠܗܐ
ܕܠܐ ܡܬܚܫܚ. ܘܡܚܫܚ ܐܝܟ ܡܫܝܚܐ
ܒܗ ܐܠܗܐ ܒܪ ܚܕ ܡܫܝܚܐ.
ܘܒܗܘܐ ܦܓܪܢܐ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܐܠܗܐ
ܦܓܪܢܐ ܘܐܝܟ ܐܠܗܘܬܐ ܡ
ܐܝܟ ܦܓܪܐ ܒܐܪܥܐ ܦܓܪܢܐܝܬ
ܕܠܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܦܓܪܢܐ.
ܠܗ ܒܣܪܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܡܫܝܚܐ
ܡܢ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܐܠܗܐ. ܘܐܠܗܐ
ܡܢ ܗܘ ܘܐܠܗܐ. ܘܡܢ
ܗܘܐ ܐܠܗܐ ܠܐ ܡܬܚܫܚ ܐܠܗܐ
ܐܝܟ ܦܓܪܐ ܐܝܟ ܡܬܚܫܚܢܐ.
ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܡܬܚܫܚ
ܒܗ ܒܗ ܦܓܪܢܐ ܦܓܪܢܐܝܬ
ܦܓܪܐ ܐܠܗܐ. ܠܗ ܡܢ ܐܠܗܐ
ܗܘ ܦܓܪܐ ܦܓܪܢܐ ܐܠܗܐ ܘܐ
ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܘܐܝܟ
ܠܗ ܡܬܚܫܚ ܒܚܫܐ ܦܓܪܢܐ
ܦܓܪܢܐ. ܘܗܘܐ ܐܝܟ ܦܓܪܐ
ܐܠܗܐ ܠܐ ܡܬܚܫܚ ܡܢ ܦܓܪܢܐ
ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܐܝܟ ܦܓܪܐ
ܐܝܟ ܠܐ ܡܬܚܫܚ ܐܝܟ ܐܠܗܐ
ܐܠܗܐ ܘܡܬܚܫܚ ܦܓܪܢܐ ܐܠܗܐ

فوق كافّةِ طُغماتِ الملائكة، وهي أكملُ من سائرِ النّاسِ بعد ابنِها، إذن لا يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ شيئًا أكملَ وأحسنَ منها. جوابُ مار توما اللاهوتيّ: إنّ ناسوتَ المسيح، بما أنّه متّحدٌ مع اللّه، والعذراءِ مريمَ بما أنّها والدةُ اللّه، يملكان جاهًا غيرَ محدودٍ من الخيرِ غيرِ المحدود، أعني اللّه. ومن هذا الطّرفِ، لا يمكنُ أن يصيرَ شيءٌ أحسنَ منهما. كما أنّه لا يمكنُ أن يكونَ شيءٌ أحسنَ من اللّه. جوابٌ آخرُ: قد مرّ في المقالة الخامسةَ عشر [عشرةَ] من الطّبيعيّات أنّ الشّيءَ هو كاملٌ غايةً في بعضِ الجنس على وجهَين: **أحدُهما** بالذّات. ومعناه أنْ لا يمكنُ أن يصيرَ شيءٌ أكملَ منه، وذلك أنّه لايقبلُ زيادةَ كمالٍ، بما أنّه يحوي كلَّ الكمالِ الممكنِ في جنسه. وبهذا المعنى لا السّيّدُ المسيحُ ولا العذراءُ هما كاملان غايةَ الكمال، لأنّ اللّهَ تعالى يقدرُ أن يزيدَهما كمالاً، وأن يخلقَ غيرَهما ويمنحَه وظيفتَهما مع زيادةِ كمالٍ، وذلك أنّه تعالى يقدرُ أن يتجسّدَ ثانيًا ويتّحدَ مع ناسوتٍ آخرَ ويتّلدَ من بتولٍ أخرى، مع أنّه يُنعِمُ على ذلك النّاسوت وعلى تلك البتول بأعظمِ عطايا. وإنْ قلتَ: إنّ المسيحَ هو مملوًا [مملوءٌ] من نعمه، والعذراءَ مريمَ هي مملوءةٌ من نعمه، إذن لا يقدرُ اللّهُ أن يخلقَ غيرَهما أكملَ منهما بالذّات، فأجبتُك: إنّ الامتلاءَ من نعمه يُقالُ على قَدْرِ قابليّةِ الشّيء. فإنّ الوعاءَ يُقالُ مملوءًا، كبيرًا كان أم صغيرًا، وهذا لا يَمنعُ أنّ اللّهَ يقدرُ على تكوينِ خليقةٍ أخرى أكملَ من المسيحِ ومن أمّه الطّاهرةِ بالذّات، لأنّه تعالى يقدرُ أن يخلقَ وعاءً آخرَ يسعُ أكثرَ نعمةً منهما.

والثّاني: يُقالُ: الشّيءُ كاملٌ غايةَ الكمال في بعضِ الجنسِ بالاضافة. ومعناه أنّه يُضافُ بنوعٍ خاصٍّ إلى شيءٍ غيرِ محدود. وبهذا المعنى يُقالُ: السّيّدُ المسيحُ وأمُّه الطاهرة، إنّهما كاملان غايةَ الكمالِ بالاضافة إلى الإله الكلمة، لأنّ ناسوتَ المسيحِ هو متّحدٌ معه اتّحادًا جوهريًّا، والعذراءُ مريمُ هي والدتُه؛ ومن هذا الجانب، لا يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ شيئًا أكملَ منهما.

اعتراضٌ ثانٍ: يمكنُ وجودُ خليقةٍ كاملةٍ غايةً في كافّةِ الأجناس، لأنّ قدرةَ الباري هي كاملةٌ غايةَ الكمال، وهي علّةُ المخلوقات. إذن تقدرُ على عمل خليقةٍ كاملةٍ غايةً. جوابٌ: إنّ كمالَ الصّانع لا يستلزمُ مساواةَ المصنوع له تعالى، كما أنْ لا تَستلزمُ قوّةُ الصّانعِ المخلوقِ مساواةَ المصنوعاتِ

[illegible]

[illegible]

لكماله، وذلك أنّ الخلائقَ ليست مفعول موافق [مفعولاً موافقًا] الخالقَ، بما أنّ الخالقَ لسته [ليس هو] بفاعلٍ مترادف.

وقال آخرون: يمكنُ وجودُ خليقةٍ غيرِ متناهيةٍ بالكمالِ الذّاتيّ والعددِ والامتدادِ والكيفيّة. وقد أبطلْنا ذلك في الفصل السّادس من المقالة السّادسةَ عشر [عشرةَ] في الطّبيعيّات.

وقال آخرون: قد خلق اللهُ كافّةَ الأنواعِ الممكنةِ، وبالالتزام: لا يقدرُ أن يصنعَ نوعًا آخرَ سوى الأنواعِ الموجودة. ونفيُ ذلك أنّ الأنواعَ الممكنةَ الوجودِ هي عظيمةٌ جدًّا، وإنْ ما توصّلَ عقلُنا إلى معرفتها، لأنّ كما هو ممكنٌ وجودُ أفرادٍ إلى ما لا نهايةَ، هكذا هو ممكنٌ وجودُ أنواعٍ إلى ما لا نهاية، من طريقٍ أنّ الأنواعَ هي بعيدةٌ عن كمالِ اللهِ بلا نهايةٍ على شبهِ الأفراد، لأنّ كافّةَ الممكناتِ لها نسبةٌ واحدةٌ إلى واجبِ الوجود.

وإنْ قلتَ: كافّةُ الممكنات، إمّا هي روحانيّةٌ محضًا، وإمّا مادّيّةٌ، وإمّا روحانيّةٌ ومادّيّةٌ، إذن يُمتنعُ وجودُ نوعٍ آخرَ مختلفٍ عن هذه الأنواعِ الثلاثة، **فأجبتك:** إنّ الأشياءَ الرّوحانيّةَ محضًا، يمكنُ أن تكونَ على أنواعٍ مختلفةٍ؛ والمادّيّةَ محضًا على أنواعٍ مختلفةٍ؛ والرّوحانيّةَ والماديّةَ معًا على أنواعٍ مختلفة. **جوابٌ آخرُ:** لو صَدَقَ القياسُ لأثبت أنّ كافّةَ المادّيّاتِ هي على نوعٍ واحد، وبالالتزام: إنّ الفرسَ والكلبَ هما نوعٌ واحد، وهذا مُحالٌ. **جوابٌ ثالثٌ:** مثلما جنسُ الماديّاتِ يحوي أنواع [أنواعًا] شتّى، هكذا جنسُ الرّوحانيّاتِ يمكنُ أن يحويَ أنواع [أنواعًا] شتّى سوى الموجودةِ. وجنسُ المادّيّاتِ والرّوحانيّاتِ معًا يمكنُ أن يحويَ أنواع [أنواعًا] شتّى سوى الموجود.

فتبقّى أنّ اللهَ يقدرُ أن يصنعَ أشياءَ كثيرةً أكملَ ممّا صنع إلى ما لا نهايةَ. أعني أنّ قوّتَه تعالى لا تقفُ عند خليقةٍ أخيرة، ليس وراءها من الممكنات الأكملُ منها بالذّاتِ والعرضِ، بالجنسِ والنّوعِ والعدد.

فنقول **ثالثًا:** وإنْ ما أمكن أن يصنعَ اللهُ شيئًا أكملَ من غيرِه إلى ما لا نهايةَ، فيُمتنعُ أن يصنعَ شيئًا أنقصَ من غيرِه إلى ما لا نهايةَ، لأنّ التّسلسلَ في الكمالِ هو تسلسلٌ في درجِ الوجود، والتّسلسلُ في النّقصِ هو تسلسلٌ نحو عدمِ الوجود. وقد يمكنُ أن يصلَ إلى عدمِ الوجودِ، مع أنّه لا يمكنُ أن يصلَ إلى أعظمِ الوجود، مثلما يمكنُ أن نصلَ إلى العددِ الأصغرِ الأخير وهو الواحدُ، مع أنّه لا يمكنُ أن نصلَ إلى العددِ الأكبرِ الأخيرِ، لأنّ أيّ عددٍ فرضناه يَقبلُ زيادةً إلى ما لا نهاية. وهكذا، أيُّ كمالٍ فرضناه يحتملُ تزييدًا إلى ما لا نهايةَ، ما لا يحتملُه إذا رجعنا إلى وراء، لأنْ أخيرًا نصلُ إلى شيءٍ أنقصَ من كافّةِ الأشياءِ سواه. ونزيدُ على ذلك شرحًا، فنقول: وإنْ أمكنَ أن يَصنعَ

[illegible]

اللّهُ شيئًا أنقصَ من غيرِه، كحَسَبِ نِسبةِ السّفلى إلى ما أعلاه، فلا يمكنُ أن يصنعَ شيئًا أنقصَ من كافّةِ الأشياءِ الممكنةِ الوجودِ مطلقًا، لأنْ أيّما فرضنا من الأفرادِ مصنوعًا من اللّه، فيقدرُ اللّهُ أن يصنعَ أفراد [أفرادًا] أُخرَ شتّى شبيهةً به بالكمالِ والنّقص.إذن، لا يمكنُ أن يصنعَ اللّهُ شيئًا أنقصَ من كافّةِ الأشياءِ مطلقًا، بل من لازمِ الضّرورةِ أن يقدرَ يصنعُ أشياءَ عديدةً متساويةً له في النّقص، مثلما أنّ العددَ الواحدَ هو أنقصُ من كافّةِ الأعدادِ المرتّبة بعده، ولا يمكنُ وضعُ عددٍ أصغرَ منه، مع أنّه يمكنُ وضعُ أعدادٍ شتّى متساويةٍ له. وإنْ قلتَ: إنّ النّصفَ هو أصغرُ من الواحدِ، ونصفَ النّصفِ هو أصغرُ من النّصف، وهكذا إلى ما لا نهايةَ، فأجبتُك: إنّا نتكلّمُ هنا على الواحدِ الذي ليس له أجزاءُ حقيقيّةٌ. وأمّا الذي له أجزاءُ حقيقيّةٌ، فقد قيل في الطّبيعيّات إنّه ينتهي في أجزاءَ لا تتجزّأ إلى غيرِها. وتلك الأجزاءُ هي واحدةٌ، ولا يمكنُ أن يوجدَ شيءٌ أنقصَ منها، وإنْ أمكن أن يوجدَ مساوي [مساويًا] لها. اعتراضٌ قال: قد قلنا إنّه يُمتنعُ وجودُ شيءٍ أعظمَ كمالاً من كافّةِ الممكنات، إذن يُمتنعُ أيضًا وجودُ شيءٍ أعظمَ نقصًا من سائرِ الأشياء، من طريقِ أنْ كما يُمتنعُ الوقوفُ عند خليقةٍ أخيرة ليس وراءَها من زيادةِ كمالٍ، هكذا يُمتنعُ وجودُ خليقةٍ أخيرة ليس تحتَها من نقصانِ كمالٍ. جوابٌ بنفيِ التّالي، لأنّ النّقصانَ في الكمالِ يتقرّبُ إلى التّلاشي، والزّيادةُ فيه تتقرّبُ إلى اللّه، والأمرُ ظاهرٌ: إنّ الخليقةَ هي بعيدةٌ عن الكمالِ الالهيِّ بلا قياسٍ. وأمّا عن التّلاشي فليس [فليست] هي بعيدةً كثيرًا. ولهذا، يمكنُ وجودُ خليقةٍ أنقصَ من كافّةِ الخلائق، مع أنّه لا يمكنُ وجودُ خليقةٍ أكملَ من سائرِ الخلائق.

فنقولُ **رابعًا**: يُمتنعُ أن يصنعَ اللّهُ شيئًا أكملَ من ذاتِه بالجوهر، كقولنا: لا يقدرُ أن يصنعَ إنسانًا أكملَ ممّا هو الآنَ بالجوهر. وبيانُه أنّ الكمالَ الجوهريَّ يدلُّ على اختلافٍ جوهريٍّ، كقولنا: كمالُ الحيوانِ في الانسان هو سببُ اختلافِ الانسانِ عن الملاك. فإنْ أمكن أن يَصنعَ اللّهُ شيئًا أكملَ من ذاتِه بالجوهر، لأمكنَ أن يصنعَ شيئًا مختلفًا عن ذاته، وهذا مُحالٌ، لأنّ ذاتَ الشّيءِ هي عادمةُ التّغيير. وكما أنْ لا يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ العددَ الرّباعيَّ أكبرَ، لأنّه لو كان أكملَ من ذاته بالجوهر لما كان ذاتَه، بل شيئًا آخر. ويُمتنعُ أنّ الشّيءَ يكونُ شيئًا آخرَ، لأنّ الأشياءَ تختلفُ

[illegible]

بعضُها عن بعضٍ بالذّات، ولا يمكنُ أن يكونَ الشّيءُ واحدًا مع غيره، مع بقاءِ ذاته. ونَزيدُ ذلك شرحًا، فنقولُ: يمكنُ أن يتحوّلَ الشّيءُ إلى غيرِه استحالةً جوهريّةً جزئيّةً كما يتحوّلُ الحطبُ إلى النّار، أو استحالةً جوهريّةً كليّةً كما يتحوّلُ الخبزُ والخمرُ إلى جسدِ ودمِ السّيّدِ المسيح. ولكنْ، عند هذه الاستحالةِ الجوهريّة لا تستمرُّ ذاتُ الشّيءِ، بل تنقلبُ إلى غيرها. هذا معناه أنّ الشّيءَ، إذا ازداد كمالاً جوهريًّا، لا تستمرُّ ذاتُه الأولى، بل إنّما يتحوّلُ إلى شيءٍ آخرَ.

فنقولُ **خامسًا**: وإنِ امتنع أن يصنعَ اللّهُ شيئًا أكملَ من ذاته بالجوهرِ، فلا يُمتنعُ أن يصنعَ شيئًا أكملَ من ذاتِه بالعرض. هذا معناه أنّ اللّهَ يقدرُ يزيدُ الشّيءَ كمالاً عَرَضيًّا إلى ما لا نهايةَ. وبيانُه أنّ الكمالَ العرضيَّ لا يغيّرُ ذاتَ الشّيءِ، عظيمًا كان أم صغيرًا. وقد يمتنعُ وجودُ كمالٍ مخلوقٍ أعظمَ من كافّةِ الكمالاتِ الممكنةِ كما تقدّم. إذن، يمتنعُ أنّ قدرةَ اللّهِ تقفُ عند كمالٍ أخيرٍ عرضيٍّ، ليس وراءه من زيادة. وإنْ قلتَ: إنّ الكمالَ العرضيَّ يغيّرُ الذّاتَ إذا كان كثيرًا، لأنْ إذا اشتدّتِ الحرارةُ في الماء لفسدتْ طبيعةُ الماء، فأجبتُك: إنّا لا نتكلّمُ هنا عن الكيفيّاتِ العرضيّةِ المتضادّة، ولكنْ عن الكمالِ غيرِ المتضادّ. جوابٌ آخرُ: يقدرُ اللّهُ أن يوافقَ الحرارةَ الشّديدةَ مع الماءِ من دونِ فسادِ الماء، وإنْ كانا متضادَّين، لأنّه يقدرُ أن يمنعَ فعلَ أحدِهما في الآخرِ، كما مرّ في الطّبيعيّات.

الفصلُ العاشرُ
هل يقدرُ اللّهُ أن يخلقَ عالمًا آخرَ أكملَ من الموجود

قد مرّ أنّ اللّهَ لا يقدرُ يصنعُ شيئًا أكملَ ممّا صَنعَ من جانبِه تعالى. وأمّا بعد،

فنقولُ إنّ العالمَ الموجودَ هو كاملٌ جدًّا، بالاضافة إلى ما قصدَ اللّهُ بتكوينه، لأنّ الذي قَصَدَ اللّهُ بتكوينِ هذا العالمِ فهو أنّه يُظهرُ لاهوتَه وأوصافَه الجليلةَ، وخاصّةً العدلَ والرّحمة. وأمّا الرّحمةُ فيُظهرُها كفوًا بخلاصِ القدّيسين. وأمّا العدلُ فيُظهرُه كفوًا بهلاكِ الأشرار.

وبعدَه فنقولُ: إنّ اللّهَ قادرٌ أن يخلقَ عالمًا آخرَ أكملَ من هذا إلى ما لا نهايةَ، وذلك أنّ كمالَ هذا العالمِ هو محدودٌ ومتناهٍ. والذي هو محدودٌ يحتملُ زيادةً إلى ما لا نهايةَ كما تقدّم. وإنْ قلتَ: إنّ اللّهَ لا يفعلُ شيئًا من الخلائقِ إلاّ لأجلِ صلاحه، وبما أنّ صلاحَه تعالى هو غيرُ محدودٍ، يَحصلُ أنْ أيّما خَلَقَ من العوالم فهو مساوٍ بالكمالِ للآخرِ، فأجبتُك بنفيِ التّالي، لأنّ المقدّمَ يدلُّ أنّ اللّهَ لا يقدرُ أن يصنعَ شيئًا أكملَ ممّا صنع من جانبه تعالى، وهذا لا يَستلزمُ أنّه تعالى لا يقدرُ يصنعُ شيئًا أكملَ من غيرِه من جانبِ الخلائق.

سؤالٌ أوّلُ: هل يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ عوالمَ شتّى معًا؟ **جوابٌ:** إنّ تكوينَ العوالمِ العديدةِ على نوعَين: **الأوّلُ** بشرطِ أنّ الواحدَ يترتّبُ إلى الآخرِ، ويحصلُ منهم [منهما] عالمٌ واحدٌ مركّبٌ عن عوالمَ شتّى، مرتّبٌ إلى الباري تعالى كما

[illegible]

أن تترتّبَ النّفسُ إلى الجسدِ ويحصلَ منهما إنسانٌ واحد، ومثلما أن تترتّبَ الأجرامُ المخلوقةُ في هذا العالمِ إلى بعضِها ويقومَ بها عالمٌ واحد. وبهذا المعنى يستطيعُ اللّهُ أن يخلقَ عوالمَ عديدةً متّصلةً بعضُها مع بعضٍ بشيء من الاتّصال والتّرتيب، لأنّه كما صنع أجرام [أجرامًا] كثيرةً في هذا العالم ورتّب بعضَها إلى بعض وجعل من مجموعها عالمًا واحدًا، هكذا يقدرُ أن يصنعَ عوالمَ عديدةً في عالمٍ واحد، ويرتّبَ بعضَها إلى بعض. ومثلما يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ رباطاتٍ شتّى في سلسلةٍ واحدة، ويربطَ بعضَها في بعض، هكذا يستطيعُ أن يخلقَ عوالمَ شتّى ويرتّبَها إلى عالمٍ واحد. **والثّاني** بشرطِ أن لا يترتّبَ الواحدُ إلى الآخر، "وذلك على صنفَين: **أحدُهما** إذ يترتّبان كلاهما إلى اللّه، وهذا ممكنٌ، لأنّ الخلائقَ ليس من شأنها أنّ تترتّب إلى بعضِها، بل أن تترتّب إلى الخالق. **والثّاني**، إذ لا يترتّبان إلى اللّه، وهذا ممتنعٌ، لأنّه ممتنعٌ أنّ اللّهَ يفعلُ فعلاً متعديًا من غيرِ أن يرتّبَه إلى ذاته. واعلمْ أنّ الخلائقَ الموجودةَ في هذا العالم هي مرتّبةٌ إلى بعضها"[٤٩]، لأنّ خاصّةَ الحكمةِ التّرتيبُ. والفاعلُ العاقلُ لا يمكنُ أن يفعلُ من دونِ رتبةٍ. ولهذا السّبب قد وَضع اللّهُ درجًا في الأشياء، ورتّب الأسفلَ إلى الأوسطِ، والأوسطُ رتبَه إلى الأعلى، وجعل المادّيُّ تحت المادّيِّ والرّوحانيِّ معًا، ووضع المادّيَّ والرّوحانيَّ معًا تحت الرّوحانيِّ محضًا، وكافّةُ الأشياءِ رتّبها إلى ذاته. حتّى، وفي اللاهوت، توجد الرّتبةُ، لأنّ الآبَ هو أوّلُ أقنومٍ، والابنَ ثانٍ، والرّوحَ القدسَ ثالثٌ. والآبُ يبرزُ الابنَ، والآبُ والابنُ يُبرزان الرّوحَ القدس. وفي الكنيسةِ المقدّسة توجد رتبةٌ، لأنّ الشّعبَ هو أسفلُ من الاقليروس [الاكليروس] وفي الاقليروس [الاكليروس] الشّمّاسُ هو تحت الكاهنِ، والكاهنُ هو تحت رئيسِ الكهنةِ. وفي الممالكِ، فيه رتبةٌ لأنّ الملكَ هو الرأسُ، وكافّةُ الناسِ يترتّبون إلى بعضِهم حتّى يصل إلى الملك. وفي جسد البشريِّ توجدُ رتبةٌ، لأنّ الأعضاءَ تترتّبُ إلى بعضِها حتّى تنتهيَ في الرّأس. وفي الملائكة، فيه رتبةٌ، لأنّ الملائكةَ يترتّبون إلى رؤساءِ الملائكة، ورؤساءَ الملائكةِ يترتّبون إلى غيرِهم حتّى إلى الكاروبيم، والكاروبيم يترتّبون إلى السّاروفيم، والسّاروفيم يترتّبون إلى اللّه. وفي بيعةِ الأبكار، أي النّعيم السّماويِّ، فيه رتبةٌ، لأنّ جماعةَ القدّيسين يترتّبون إلى السّيّدِ المسيح، الذي هو رأسُهم. وبَعدَ المسيحِ أمُّه الطّاهرة. وبعدَها واحدٌ بعد آخرَ إلى أوطى مقام.

سؤالٌ ثانٍ: هل يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ عالمًا من دون خليقةٍ ناطقة. **جوابٌ:** قال بعضُ العلماء: يُمتنعُ تكوينٌ من دونِ خليقةٍ ناطقة، لأنّ العالمَ هو من الأفعالِ الاختياريّةِ المتعدّية، واللّهُ لا يفعلُ شيئًا من ذلك إلاّ قصدًا لاظهارِ جلالتِه تعالى، ولا

٤٩- هذا المقطع موجود بخطٍّ رفيع دائريٍّ يحيط بالنّصف الثّاني من العمود الأوّل.

[illegible]

[illegible]

يقدرُ اللّهَ أن يُظهرَ جلالتَه، إلاّ إذا خلقَ خليقةً ناطقة. وأمّا نحن فنقولُ، مع غيرِهم من العلماء، إنّ اللّهَ قادرٌ أن يخلقَ عالمًا من دونِ خليقةٍ ناطقة. وبيانُه أنّ اللّهَ لا يتحركُ عن الخيرِ المخلوق بما أنّه خيرٌ محضٌ غيرُ محتاجٍ إلى غيره. فيقدرُ أن يصنعَ عالمًا من دون خليقةٍ ناطقة، لأنّ اطّلاعَ الخلائقِ على اللاهوتِ، وتعظيمَ البرايا لجلالةِ الباري، فهو خيرٌ محدود، ولا يكفي إلى أن يحركَ اللّهُ لأنّ اللّهَ لا يحتاجُ إلى ذلك أصلاً.

سؤالٌ ثالثٌ: هل يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ عالمًا، وفيه كلُّ الخلائقِ ناطقةً. **جواب:** لَفظُ العالم، إمّا يدلُّ على جُرمٍ ماديٍّ، موضوعةٍ فيه الخلائقُ النّاطقة، وإمّا يدلُّ على الخلائقِ النّاطقةِ نفسِها. فبالمعنى الأوّل، يُمتنعُ أن يخلقَ اللّهُ خلائقَ، كلُّها ناطقةٌ، لأنّ المكانَ الموضوعةَ فيه الخلائقُ هو غيرُ ناطق. والأمرُ ظاهرٌ أنّه ممتنعٌ أن تكونَ كلُّ الخلائقِ ناطقةً على تقديرِ وجودِ بعضِ الخلائقِ غيرِ النّاطقة. وأمّا بالمعنى الثّاني فنقولُ إنّ اللّهَ قادرٌ أن يصنعَ خلائقَ ناطقةً من دونِ شيءٍ غيرِ ناطق، لأنّه تعالى يقدرُ أن يخلقَ ملائكةً وحدَهم مثلاً، من غيرِ أنّه يخلقُ السّماءَ والأرض. ونَزيدُ ذلك شرحًا فنقولُ: إنّ اللّهَ يقدرُ أن يصنعَ مكانًا، فيه خلائقُ ناطقةٌ فقط، لأنّه تعالى يستطيعُ أن يضعَ، مكانَ السّماءِ والأرضِ والبهائمِ والحيواناتِ، ملائكةً وحدَهم لا غير. وعلى هذا التّقدير، لكان المكانُ غيرَ ناطقٍ، وكان الموضوعُ في المكانِ ناطقًا. وبعدَه فنقولُ: يمتنعُ مطلقًا أن يصنعَ خلائقَ ناطقةً وحدَها من دونِ شيءٍ غيرِ ناطق. وبيانُه أنّه يُمتنعُ أن توجدَ خليقةٌ من دون المكانِ الدّاخلِ والزّمانِ الدّاخل. أعني من دون أنّها تدومُ دوامًا ممتازًا عنها، كما تبيّن في الطّبيعيّات، حيث تكلّمنا عن المكانِ والزّمان. ولكنّ المكانَ الداخلَ والزّمانَ الداخل هما غيرُ ناطقَين لأنّهما عرضٌ، إذ يُمتنعُ وجودُ خليقةٍ ناطقةٍ وحدَها من دونِ شيءٍ غيرِ ناطق. قياسٌ آخرُ: أفعالُ الخليقةِ النّاطقة هي عرضٌ ممتاز عنها، ولا بدَّ أن تفعلَ الخليقةُ النّاطقةُ شيئًا، وإلاّ لكانت عبثةً. إذن لا بدَّ أن يتميّزَ عنها شيءٌ غيرُ ناطقٍ، وهو فعلُ النّطق نفسُه.

سؤالٌ رابعٌ: هل يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ عالم [عالمًا] آخرَ، وفيه كلُّ الخلائقِ النّاطقةِ صالحةً. **جوابٌ:** نعم، لأنّ اللّهَ تعالى قبلما يخلقُ شيئًا من الخلائقِ النّاطقةِ يعرفُ يقينًا كلَّ أعمالها، إنْ كانت صالحةً أم طالحة. فالخلائقُ التي يعرفُ أنّها صالحةٌ يقدرُ أن يخلقَها. وأمّا الخلائقُ التي يعرفُ أنّها ستميلُ إلى الشّرّ فيقدرُ أن لا يخلقَها. **جوابٌ آخرُ:** اللّهُ كان قادرًا

أن يخلقَ ناسوتَ السّيِّد المسيحِ والعذراءِ مريمَ والملائكةِ والقدّيسين وحدَهم، وهؤلاء لم يُخطئوا أصلاً.

سؤالٌ خامسٌ: هل يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ عالم [عالمًا] آخرَ، وفيه كلُّ الخلائقِ النّاطقةِ طالحةً شرّيرة؟ **جوابٌ:** نعم، لأنّه تعالى يعرفُ كلَّ شيءٍ قبلما يصنعُه. فيقدرُ أن يصنعَ الخلائقَ النّاطقةَ وحدَها، التي يعرفُ أنّها لو خُلقت لمالت بإرادتها إلى الشرّ. **جوابٌ آخرُ:** اللّهُ قادرًا [قادرٌ] أن يخلقَ الشّياطينَ وحدَهم، لأنْ لا يوجدُ في ذلك شيءٌ من الامتناع. وسببُ هذا جميعِه أنّ اللّهَ، كما ذكرنا في جوابِ السّؤالِ الثاني، لا يتحرّكُ عن الخيرِ ولا عن الشرِّ المخلوق.

سؤالٌ سادسٌ: لماذا لا يصنعُ اللّهُ هذه الأشياءَ التي يقدرُ على عملِها؟ **جوابٌ:** لأنّه لا يشاءُ ولا يريدُ، لأنّ اللّهَ هو مستولي [مستولٍ] على ذاته، ولا يفعلُ شيئًا عن ضرورة، ولا يصنعُ إلاّ ما يريدُه اختياريًّا، ولا يريدُ إلاّ لأجلِ أنّه يريدُ، لأنّ سببَ إرادتِه هي [هو] إرادتُه عينُها. **جوابٌ آخرُ:** السّببُ الذي يفعلُ لأجله أحدٌ شيئًا، إمّا هو محرّكٌ جاذبٌ ثاني [ثانويٌّ]، وإمّا صُوريٌّ أوّليٌّ. فالسّببُ المحرّكُ هو الذي يحثُّ المرءَ إلى العقلِ، كقولنا: إنّ الانسانَ يبتعدُ عن الخطأ، لأنّه ممنوعٌ من اللّه. وأمّا السّببُ الصّوريُّ فهو علّةُ العملِ، كقولنا: إنّ المرءَ يريدُ شيئًا، لأنّه يريدُه لكونِ الارادةِ وحدَها هي علّةٌ صوريّةٌ للعملِ البشريّ، من حيثُ أنّ الانسانَ له استيلاءُ الاختيارِ، ولا يفعلُ شيئًا عن ضرورةٍ. وبهذا المعنى، إنْ سألتَ عن السّببِ الصّوريِّ في أعمالِ اللّه، فأجبتُك: إنّه إرادةُ اللّه، لأنّ السّببَ الصّوريَّ، الذي لأجله يريدُ اللّهُ شيئًا، فهو لأجلِ أنّه يريدُه. وإنْ سألتَ عن السّببِ المحرّكِ الثّاني [الثّانويّ]، فأجبتُك: إنّ الأشياءَ المخلوقةَ هي كافيةٌ بالنّسبةِ إلى النّهايةِ المقصودةِ من اللّهِ بتكوينِ العالم. **جوابٌ ثالثٌ:** لو وَجبَ أن يصنعَ اللّهُ كلَّ ما يقدرُ على عمله لما سَكنَ اللّهُ عن تكوينِ الخلائق أبدًا، لأنّ الخلائقَ هي محدودةٌ، وهو قادرٌ، اللّهُ، أن يصنعَ غيرَها أكملَ منها إلى ما لا نهايةَ. **جوابٌ رابعٌ:** لو لم تَقتنعْ بالجوابِ الأوّلِ، لزم التّسلسلُ إلى ما لا نهاية، لكونِ لو لم ننتهي [ننته] في الجواب إلى الارادةِ لما انتهينا في السّؤالَ المذكور، لأنْ أيّما خلقَ اللّهُ من البرايا أمكن أنّا نستفهمُ هكذا لماذا خلقَ اللّهُ هذا الشّيءَ ولم يَخلقْ غيرَه من الأشياءِ الممكنةِ الوجود. ولكنّ هذه السّؤالاتِ هي شنيعةٌ، إذن

[illegible]

[illegible]

لا بدَّ أنّك تقتنعُ بالجوابِ الأوّل، وهو أنّ اللّهَ لم يفعلْ جميعَ ما يقدرُ على عملِه، لأنّه لا يشاءُ أن يفعلَه.

الفصلُ الحاديَ عشرَ
هل يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ بعضَ الأشياءِ منفصلاً ما لا يقدرُ أن يصنعَها متّصلاً

إنّ الأشياءَ الذي [التي] يمكنُ وجودُها منفصلاً هي التي يمكنُ وجودُ بعضِها من دونِ وجودِ غيرِها، وذلك إذا امتنع اتّفاقُها معًا كما يُمتنعُ اتّفاقُ الزّمانِ الحاضرِ والماضي معًا.

وأمّا الأشياءُ التي يمكنُ وجودُها متّصلاً، فهي التي يمكنُ وجودُ بعضِها مع وجودِ غيرِها، بسبب أنّها متّفقةٌ معًا، كما يتّفقان [تتّفقُ] الحلاوةُ والبياضُ في اللبن معًا.

فنقولُ: اللّهُ يقدرُ أن يصنعَ بعضَ الأشياءِ منفصلاً ما لا يقدرُ أن يصنعَها متّصلاً، وينعكسُ. وبيانُه أنّ بعضَ الأشياءِ هي متواترةٌ بالذّات كالزّمان؛ وبعضَ الأشياءِ تنافي بعضَها بالذّات كالمشيِ وعدمِ المشي؛ وبعضَ الأشياءِ هي متّصلةٌ مع غيرِها بالذّات كالعرض الاضافيّ، كقولنا: الوجودُ في المكانِ بالقياس إلى الجسمِ المتمكّن؛ وبعضَ الأشياءِ هي واحدٌ مع غيرِها بالذّات كالانسانِ والحيوانِ النّاطق؛ وبعضَ الأشياءِ هي قابلةُ الاتّصالِ والانفصال عن غيرِها كالأشياءِ التي لا تضاددُ غيرَها ولا تقتضي الاتّصالَ معها. يحصلُ أنّ اللّهَ لا يقدرُ أن يوصلَ الأشياءَ المنفصلةَ بالذّات، ولا يفصلُ الأشياءَ المتّصلةَ بالذّات. وأمّا الأشياءُ التي هي قابلةُ الاتّصالَ والانفصالَ فيقدرُ أن يوصلَها أم يفصلَها كإرادته، وذلك أنّ اللّهَ لا يقدرُ أن يغيّرَ طبيعةَ الأشياءِ، وإنْ كان قادرًا أن يلاشيَها، لأنّ طبيعةَ الأشياءِ تقومُ في فصولِها كما يقومُ العددُ بالوحدانيّات. وكما يُمتنعُ أن يتغيّرَ العددُ، مع بقاءِ ذاتِه هكذا، يُمتنعُ أن تتغيّرَ طبيعةُ الأشياءِ مع بقاها.

الفصلُ الثّانيَ عشرَ
هل يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ شيئًا وحدَه ما لا يقدرُ أن يصنعَه مع الخليقة

نقولُ: إنّ اللّهَ قادرٌ أن يصنعَ أشياءَ وحدَه ما لا يقدرُ أن يصنعَها مع غيرِه من الخلائق، كقولنا: إنّه يقدرُ يخلقُ شيئًا وحدَه ما لا يقدرُ أن يخلقَه مع الخلائق، وذلك أنّه توجدُ بعضُ أشياءَ يُمتنعُ أن ترتفعَ الخليقةُ إلى عملِها مثلَ الأفعالِ اللازمةِ الالهيّة، ومثلَ فعلِ الخلقةِ والحفظِ والتّلاشي وما أشبه، فلا تقدرُ الخلائقُ أن تفعلَ هذه الأفعالَ أصلاً، لا وحدَها ولا مع اللّه، وبالمتابعةِ: ولا يقدرُ اللّهُ أن يفعلَها مع الخليقة. وإنْ قلتَ: إنّ اللّهَ يقدرُ أن يعطيَ سلطانًا للخليقةِ لتخلقَ

[illegible]

[illegible]

غيرَها متى أكملتْ شرطًا من الشّروط، كقولنا: متى قالت [قلتَ] إنّ اللّهَ قديرٌ، فأجبتُك: إنّا إذا قلنا إنّ الخليقةَ يُمتنعُ أن ترتفعَ إلى فعلِ الخلقة لا ننهي عنها وضعَ الشّروطِ المذكورة، ولكنْ ننهي عنها فعلَ الخلقةِ الحقيقيَّ، وذلك أنّ فعلَ الخلقة هو على وجهين: **الأوّلُ** خلقةٌ حقيقيّة، وهي فعلُ العلّةِ الطبيعيّة. والعلّةُ الطّبيعيّةُ هي التي تفعلُ فعلاً حقيقيًا كما أنّ العلّةَ الطّبيعيّةَ للضّربِ والقتل هي التي تَضربُ وتقتلُ قتلاً وضربًا حقيقيًّا. **الثّاني**: خلقةٌ نسبيّة، إي منسوبةٌ إلى العلّةِ الخارجة غيرِ الطّبيعيّة، كما أنّ العلّةَ النّسبيّةَ للقتلِ هي التي تأمرُ أن تتوسّلَ إلى العلّة الطّبيعيّة لتقتلَ أحدًا. فالخليقةُ، وإنْ أمكنَ أن تكونَ علّةً نسبيّة لفعلِ الخلقة عند وضعِ الشّرط المفروض من الله، فيُمتنعُ أن تكونَ علّةً طبيعيّة بما أنّ ذلك مخصوصٌ باللّهِ وحدَه.

الفصلُ الثّالثَ عشرَ
هل يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ شيئًا من الخليقةِ ما لا يقدرُ أن يصنعَه وحدَه

نقولُ: إنّ اللّهَ قادرٌ أن يصنعَ مع الخليقة شيئًا ما لا يقدرُ على عملِه وحدَه، كقولنا: إنّه يقدرُ أن يعملَ مع الانسانِ الأفعالَ الاستحقاقيّةَ التي لا يقدرُ على عملِها وحدَه، وهكذا يقدرُ أن يصنعَ مع الحيوانِ الأعمالَ الحيّةَ الصّادرةَ عن نفسِ الحيوان، ولا يقدرُ على ذلك وحدَه بما أنّ الأفعالَ المذكورةَ تقتضي التّركيبَ الحيوانيّ. وبيانُه أنّه قد مرّ في الطّبيعيّات أنّ اللّهَ يعملُ مع الخلائقِ كافّةَ الأعمالِ طبيعيًّا، ولكنّ الأعمالَ المخلوقةَ هي ممتزجةٌ بنقصٍ كما هو واضحٌ، إذن يُمتنعُ أن يعملَها اللّهُ وحدَه.

الفصلُ الرّابعَ عشرَ
هل يقدرُ اللّه أن يصنعَ شيئًا مطلقًا ما لا يقدرُ أن يصنعَه على تقديرِ شرطٍ من الشروط

نقولُ: إنّ اللّهَ يقدرُ أن يفعلَ أشياءَ مطلقًا ما لا يقدرُ أن يفعلَها على تقديرِ شرطٍ، كقولنا: إنّه قادرٌ أن يلاشيَ كافّةَ الأشياءِ مطلقًا ما لا يقدرُ أن يفعلَه على تقديرِ حفظِها. وهكذا، قبل حدوثِ الشّيء، كان قادرًا أن لا يخلقَه ما لا يقدرُ عليه بعد حدوثِه. وقبلما يمضي الزّمانُ الماضيُ كان قادرًا أن يمنعَه ما لا يقدرُ أن يمنعَه بعد مضيِّه، مثلما يقدرُ زيد أن لا يمشيَ قبل وضعِ المشي ما لا يقدرُ عليه بعد وضعِ ذلك. وبيانُه أنّ اللّهَ هو قادرٌ على الممكنات، وليس على الممتنعات. وأمّا الأشياءُ، على

[illegible]

[illegible]

تقديرِ حدوثِها، فيُمتنعُ أن لا تكونَ. إذن، بعد حدوثِ الأشياءِ لا يقدرُ اللّهُ يمنعُها. وبعكس ذلك، الأشياءُ، قبل حدوثِها، يمكنُ أن تكونَ وأن لا تكونَ. إذن، قبل حدوثِ الأشياءِ يقدرُ اللّهُ أن يمنعَها.

وقال البعضُ: لا يقدرُ اللّهُ أن يصنعَ أنّ الشّيءَ الماضيَ ما كان. وقال آخرون: يقدرُ اللّهُ على ذلك. وأمّا نحن فنقولُ: إنّ الماضيَ، إمّا يؤخذُ على تقديرِ أنّه ماض، وإمّا يؤخذُ بلا هذا التّقدير. فإذا اعتبرتَ الماضيَ على تقديرِ أنّه ماضٍ، فيُمتنعُ أنّ اللّهَ يمنعُه، لأنّ يُمتنعُ أن يجمعَ اللّهُ نقيضين أم يرفعَهما معًا. وبهذا المعنى قال مار أوغوسطينوس الالهيّ، ردًّا على فوسطينوس: كما يُمتنعُ أنّ الماضيَ لا يكونُ هكذا، يُمتنعُ أنّ المستقبلَ لا يأتي. وأمّا إذا اعتبرنا الماضيَ بلا التّقديرِ المذكور، فيمكنُ أن يمنعَه اللّهُ مطلقًا، لأنّ، قبل حدوثِ الماضي، كان اللّهُ قادرًا أن يعوّقَه مثلما هو قادرٌ أن يمنعَ المستقبلَ قبل حدوثه.

المقالةُ الثّالثةَ عشرَ [عشْرَةَ]
في حياةِ اللّه

الفصلُ الأوّلُ
في الحيِّ والمتحرّك

الحيُّ هو الذي له حياةٌ. والحياةُ هي جوهرٌ قادرٌ أن يحرّكَ ذاتَه حسبَ طبيعتِه. وقد تؤخذُ الحياةُ على وجهَين: **الأوّلُ**، بمعنىً خاصٍّ للدلالةِ على الجوهرِ الذي ينبغي لطبعِه أن يتحرّكَ. وبهذا المعنى يُقالُ إنّ الانسانَ حيٌّ، لأنّ ينبغي له أن يحرّكَ ذاتَه إلى أفعالِه الطّبيعيّة. **الثّاني**، بمعنىً غيرِ خاصٍّ للدلالةِ على الفعلِ الحيِّ. وبهذا المعنى يُقالُ: فعلُ الانسانِ أنّه حيٌّ لأنّه صادرٌ عن مبدأ حيٍّ. وعلامةُ الحياةِ هي الحركةُ، لأنّنا نعرفُ الأحياءَ من غيرِ الأحياءِ بالحركة. والحركةُ هي انتقالُ شيءٍ من شيءٍ إلى شيءٍ، وذلك على ثلاثةِ أنواع: **الأوّلُ** حركةٌ عرضيّةٌ، وهي انتقالُ شيءٍ إلى اكتسابِ صورةٍ عرضيّةٍ، كما يتحرّكُ الماءُ إلى الحرارةِ عند التّسخين. **والثّاني** حركةٌ جوهريّةٌ، وهي انتقالُ شيءٍ إلى اكتسابِ صورةٍ جوهريّة، كما يتحرّكُ الحطبُ إلى صورةِ النّار عند تقريبِه إليها. **والثّالثُ** حركةٌ مكانيّةٌ وزمانيّةٌ، وهي انتقالُ شيءٍ من مكانٍ وزمانٍ إلى مكانٍ آخرَ وزمانٍ آخرَ. وقد تؤخذُ الحركةُ على وجهَين أيضًا: أحدُهما حركةٌ مادّيّةٌ، وهي مخصوصةٌ بالمادّيّات؛ والآخرُ حركةٌ عقليّةٌ، وهي مخصوصةٌ بالرّوحانيّات.

والحياةُ على ثلاثة [ثلاثِ] طبقات: **فالطّبقةُ الأولى** حياةٌ نباتيّةٌ، وهي مخصوصةٌ بالأشياءِ النّامية كالنّبات؛ فإنّه لا يعيّنُ لذاته الصّورةَ التي يُصنعُ بها، ولا للغايةِ التي يُصنعُ لأجلها. ولكنّ ذلك إنّما يتعيّنُ له من الطّبيعةِ سابقًا. وأمّا هو فيحرّكُ ذاتَه بالنّسبة إلى الغايةِ

[illegible]

[illegible]

المعيّنة له من الطّبيعة. **الطّبقةُ الثّانية** حياةٌ حسّيّةٌ، وهي مخصوصةٌ بالحيوانات؛ فإنّ الحيواناتِ تحرّكُ ذاتَها إلى الغايةِ بالصّورةِ المقبولةِ بالحسّ، وإنْ لم تَعقلِ الغايةَ. **الطّبقةُ الثّالثةُ** حياةٌ عقليّةٌ ناطقةٌ، وهي أكملُ نوع [أنواعِ] الحياةِ، وتُختصُّ بالأشياءِ العقليّةِ، وخاصّتُها العملُ لأجلِ غايةٍ معروفةٍ كما يفعلُ الانسانُ قصدًا لتحصيلِ الغايةِ التي سَبَقَ [أن] عيّنَها لذاته. والعاقلُ على نوعين: **أحدُهما** عاقلٌ بذاته، وهو الذي عقلُه ليس موجودًا عن غيرِه نحو اللّهِ تعالى، ويختصُّ به أن لا تتعيّنَ له الغايةُ عن آخرَ؛ **والثّاني** عاقلٌ مخلوقٌ، وهو الذي عقلُه موجودٌ عن غيرِه كالانسانِ والملاك، ويختصُّ بهما أن يفعلا لأجلِ غايةٍ معيّنةٍ منهما أو من اللّهِ تعالى.

الفصلُ الثّاني
هل اللّهَ حيٌّ

اعتراضٌ أوّلٌ قال: ليس اللّهُ حيًّا، لأنّ الحيَّ هو الذي يحرّكُ ذاتَه بشيءٍ من الحركة، واللّهُ لا يتحرّكُ أصلاً بما أنّه فعلٌ محضٌ ولا يحوي شيئًا من القوّة، إذن ليس اللّهُ حيًّا.

اعتراضٌ ثانٍ: الذي هوَ حيٌّ فله مبدأُ الحياة، لأنْ عندنا الأشياءُ لا تعيشُ إلاّ بالنّفسِ النّباتيّة أم الحسّاسة أم النّاطقة، واللّهُ ليس له مبدأٌ لأنّه واجبُ الوجودِ، إذن ليس هو حيًّا.

اعتراضٌ ثالثٌ: الحياةُ عندنا تتميّزُ عن أفعالها، واللّهُ لا يتميّزُ عن أفعاله، إذن ليس هُو حيًّا.

فنقولُ: إنّ اللّهَ هو حيٌّ، بل والحياةُ نفسُها. **وبيانُه أوّلاً** كما جاء في الاصحاح الخامس من سفر تثنية الاشتراع: فما هو كلُّ ذي جسدٍ أن يسمعَ صوتَ اللّهِ الحيّ؛ وفي الاصحاح الثّاني والأربعين: حيٌّ أنا إلى الأبد؛ وفي الثّامن من سفر القضاة، والثّالث من راعوت، وفي الاصحاحِ الأوّلِ والرّابعَ عشرَ والعشرين والخامس والعشرين والسّادسِ والعشرين والثّامِنِ والعشرين والتّاسع والعشرين من سفر الملوك الأوّل: حيٌّ هو الرّبُّ؛ وفي المزمور الرّابع والثّمانين: قلبي وجسمي قد ابتهجا بالالهِ الحيّ؛ وفي الثّامنَ عشرَ من حكمةِ ابن سيراخ الحيّ: أزليًّا خلقَ كلَّ شيءٍ معًا. وفي التّاسع والأربعين من نبوءة أشعيا: حيٌّ أنا يقولُ الرّبُّ؛ وفي العاشر من إرميا: وهو الإلهُ الحيُّ والملكُ السّرمديّ؛ وفي الخامس من حزقيال: حيٌّ أنا يقولُ الرّبُّ؛ وفي السّادس من دانيال: هو الإلهُ الحيُّ والأزليّ؛ وفي السّادس من إنجيل يوحنّا: كما أرسلني الآبُ الحيُّ، وأنا أحيا لأجلِ الآب؛ وفي الأوّلِ من رؤيا مار يوحنّا: أنا الأوّلُ والآخرُ والحيُ إلى أبدِ الآبدين. وفي الرّابعَ عشرَ من إنجيل يوحنّا: أنا هو الطّريقُ والحقُّ والحياة. وأمثالُ ذلك كثيرٌ.

الدّليلُ الثّاني: الحياةُ هي جوهرٌ يحركُ ذاتَه حَسَبَ طبيعتِه،

[illegible]

واللّهُ يحركُ ذاتَه حسبَ طبيعتِه، لأنّه عاقلٌ ويَعقلُ ويريدُ ما يعقلُه ويريدُه، إذن اللّهُ هو حيٌّ.

الدّليلُ الثّالثُ: الحياةُ هي كمالٌ أشرفُ من سائرِ الكمالات، لأنّ الأشياءَ الحيّةَ هي أشرفُ من غير الحيّة، واللّهُ كما أنّه كاملٌ محضًا يحوي كافّةَ الكمالات، إذن بالحريِّ هو حيٌّ.

الدّليلُ الرّابعُ: الذي أعطى الحياةَ للخلائق، كيف لا يكونُ حيًّا.

الدّليلُ الخامسُ: الحياةُ هي جوهرٌ قادرٌ أن يحركَ ذاتَه إلى أفعالِه كحسبِ طبيعتِه، وتنقسمُ إلى ثلاثةِ أقسام: **الأوّلُ** حياةٌ نباتيّةٌ مخصوصةٌ بالنّبات، **والثّاني** حياةٌ حسّاسةٌ مخصوصةٌ بالحيوان، **والثّالثُ** حياةٌ ناطقةٌ عقليّةٌ مخصوصةٌ بذوي العقل. والأمرُ ظاهرٌ أنّ اللّهَ ليس هو حيًّا بالنّوعِ الأوّلِ والثّاني، لأنّ الحياةَ النّباتيّةَ والحسّاسةَ هما مخصوصتان بالأشياءِ الجسميّة، وقد تبيّن أعلاه أنّ اللّهَ خائبٌ من جسمٍ، فتبقّى أنّه تعالى حيٌّ بالنّوعِ الثّالث، لأنّ الحياةَ العقليّةَ هي جوهرٌ قادرٌ على فعلَي العقلِ والارادة، وذلك يَنبغي لله لأنّه عاقلٌ. ونَزيدُ ذلك شرحًا، فنقولُ إنّ الحياةَ العقليّةَ النّاطقةَ تؤخذُ على نوعَين: **أحدُهما** عمومًا، بمعنى الحياةِ العقليّة المجرّدة عن هذا وعن ذاك النّوع. وبهذا المعنى تُقالُ على اللّهِ وعلى الخلائقِ العقليّة بنوعٍ واحد، لأنّ لفظَ الحياةِ العقليّة يُطلقُ عليهما على التّساوي. **والثّاني** خصوصًا، بمعنى هذه أم تلك الحياةِ العقليّة. وبهذا المعنى تمتازُ حياةُ اللّهِ عن حياةِ الخلائقِ النّاطقة، لأنّ حياةَ اللّهِ تختصُّ بها أربعةُ أشياءَ: **الأوّلُ:** إنّها واحدٌ مع اللّه، بما أنّ اللّهَ هو عينُ حياتِه، وحياةُ اللّهِ هي نفسُ اللّه. **الثّاني:** إنّ أفعالَها هي واحدٌ معها ومع اللّه، لأنّ فعلَ عقلِ اللّهِ وفعلَ إرادتِه لا يمتازان عن العقلِ الالهيّ، ولا عن الارادة الالهيّة، ولا عن اللّهِ نفسِه، لكونِ كافّةِ الأشياءِ التي هي في اللّهِ هي نفسُ اللّه. **الثّالثُ:** إنّها جوهرٌ واجبُ الوجودِ عادمٌ أن يكونَ موجودًا عن غيره، لأنّ حياةَ اللّهِ هي جوهرٌ قادرٌ على الأفعالِ الالهيّة، وجوهرُ اللّهِ هو اللّهُ نفسُه، واللّهُ هو واجبُ الوجود. **الرّابعُ:** إنّها حركةٌ فعليّةٌ خائبةٌ من القوّة، لأنّ اللّهَ لا يتحرّكُ من القوّةِ إلى الفعلِ، ولكنّه في الفعلِ أبدًا دائمًا، بما أنّه فعلٌ محضٌ خائبٌ من القوّة. وهذه الأشياءُ الأربعةُ لا تختصُّ بحياةِ الخلائقِ النّاطقة، لأنّ فعلَ الحياةِ في الخلائقِ النّاطقة يمتازُ تمييزًا حقيقيًّا عن الحياة. والحياةُ في الانسانِ تمتازُ عن الجسدِ، لأنّها موقوفةٌ على النّفسِ النّاطقة. والجوهرُ الذي هو واحدٌ مع الحياةِ في الانسانِ والملاكِ، فهو ممكنُ الوجودِ، وموجودٌ عن غيره. والحركةُ فيهما، فهي خروجٌ من القوّةِ الحقيقيّةِ إلى الفعل.

جوابُ الأوّلِ: نقولُ إنّ اللّهَ لا يتحركُ حركةً حقيقيّةً توردُ الخروجَ من القوّةِ إلى الفعل، لأنْ ليس [ليست] موجودةً فيه

[illegible]

القوّةُ المنفعلة، وهذا لا يمنعُ من أنّه يتحرّكُ حركةً أخرى، لا تحوي شيئًا من القوّة، لأنّ الحركةَ إمّا هي خروجٌ من القوّةِ إلى الفعلِ كمثلِ حركةِ الخلائق، وإمّا هي ثباتٌ في الفعلِ كمثلِ حركةِ الخالق، وذلك أنّ الحركةَ تجاوبُ وجودَ الشّيء. فإنْ كان الشّيءُ ممكنًا فالحركةُ تحوي شيئًا من القوّة، وإذا كان الشّيءُ واجبًا فالحركةُ لا تحوي شيئًا من القوّة.

جوابُ الثّاني: الحيُّ إمّا هو مركّبٌ وإمّا بسيطٌ. فإنْ كان مركبًا فله مبدأٌ للحياةِ ممتازٌ عن سائرِ الأجزاء، كما أنّ النّفسَ النّباتيّةَ تمتازُ عن المادةِ في النّبات، والنّفسَ الحسّاسةَ تمتازُ عن الجسمِ في الحيوان، والنّفسَ النّاطقةَ تمتازُ عن الجسمِ في الانسان. وأمّا الحيُّ البسيطُ فمبدأُ حياتِه هي نفسُ طبيعته، كما أنّ مبدأَ حياةِ الملاك هي ذاتُ الملاك. وأمّا اللهَ ليس [فليس] له مبدأٌ خارجٌ مطلقًا، لأنّ حياتَه وأفعالَه هي نفسُ لاهوته، وليس له مبدأٌ داخلٌ ممتازًا عنه، لأنّ حياتَه هي واحدٌ مع لاهوته. وذلك أنّ المبدأَ على نوعَين: **الأوّلُ**: مبدأٌ خارجٌ، وهو علّةُ وجودِ الحياة. وهذا المبدأُ هو اللهُ بالنّسبة إلى كافّة البرايا، لأنّه علّةُ وجودِ سائرِ الخلائق. وبهذا المعنى، ليس اللهُ مبدأً لأنّه واجبُ الوجود. **الثّاني**: مبدأٌ داخلٌ، وهو نفسُ الحياة. وهذا المبدأُ في النّبات هي النّفسُ النّباتيّة؛ وفي الحيوانِ هي النّفسُ الحسّاسة، وفي الانسانِ هي النّفسُ النّاطقة؛ وفي الملاك هي طبيعتُه؛ وفي اللهِ هي عينُ لاهوته.

جوابُ الثّالث: هذا يدلُّ أنّ اللهَ ليس هو حيًّا مثلما نحن أحياءُ، لأنّ أفعالَ حياتِنا تمتازُ عن حياتِنا. وأمّا أفعالُ حياةِ اللّه فلا تمتازُ عن حياتِه تعالى، ولا يدلُّ أنّ اللهَ ليس هو حيًّا مطلقًا، لأنْ إذا كان الشّيءُ بحالةٍ مختلفةٍ عن غيرِه لا يَنتجُ أنْ ليس له حالةٌ خصوصيّة، بل إنّما ينتجُ أنّ حالتَه ليست كحالةِ غيره. وهكذا قولُه: إنّ الوجودَ عندنا هو ناقصٌ لا يَنتجُ عنه أنّ اللّه ليس موجودًا، ولكنْ إنّما ينتجُ أنّ وجودَ اللهِ يختلفُ عن وجودِنا. واعلمْ أنّ الحياةَ قد تؤخذُ بمعنىً آخرَ، دلالةً على مدّةِ الزّمان، كقولنا: إنّ آدام [آدمَ] عاش تسعماية وثلاثين سنة. وبهذا المعنى، حياةُ اللّه هي عينُ أزليّته؛ وقد تكلّمنا عن ذلك فيما تقدّم.

الفصلَ الثّالثُ
هل كافّةُ الأشياءِ هي حياةٌ في اللّه

نقولُ: إنّ جميعَ الأشياءِ هي حياةٌ، أي حيّةٌ في اللّه، كما هو مذكورٌ في الاصحاح الأوّل من إنجيل يوحنّا: به كانتِ الحياةُ. وبيانُ ذلك أنّ حياةَ اللهِ هي عقليّةٌ كما مرّ. وفي اللّه، هو شيءٌ واحدٌ العاقلُ والعقلُ

والتّعقّلُ. ولأنّ كلّ الأشياءِ المصنوعةِ من اللهِ هي معقولةٌ منه، يحصلُ أنّ جميعَ الأشياءِ فيه حياةٌ إلهيّة. ونَزيدُ ذلك شرحًا، فنقولُ إنّ الشّيءَ له وجودَين [وجودان]: **الأوّلُ** وجودٌ حقيقيٌّ، وهو وجودُه في ذاته مثلما هو موجودٌ الحجرُ في ذاته. وبهذا المعنى، لا شيءَ من الخلائقِ هو حياةٌ إلهيّة، لأنّ الحياةَ الالهيّةَ هي واحدٌ مع اللّه، ولا شيءَ من الخلائقِ هو واحدٌ مع اللّه. **الثّاني** وجودٌ عقليٌّ، وهو وجودُ الشّيءِ في عقلِ العاقلِ، كما يُقالُ إنّ الحجرَ موجودٌ في العقل، أي صورةِ الحجرِ وتمثالِه. وبهذا المعنى، كافّةُ الأشياءِ هي حياةٌ إلهيّة، لأنّ اللّهَ يعقلُ كافّةَ الأشياء. وفعلُ تعقّلِ اللهِ هو حياةُ اللّه. وحياةُ اللهِ هي اللّهُ نفسُه.

الفصلُ الرّابعُ
هل اللّهُ متحرّكٌ

إنّ الحركةَ هي خروجُ شيءٍ من القوّةِ إلى الفعل، وهي قسمان: **الأوّلُ** حركةٌ جوهريّةٌ، وهي انتقالٌ إلى اكتسابِ صورةٍ جوهريّة. **الثّاني** حركةٌ عرضيّةٌ، وهي انتقالٌ إلى اكتسابِ صورةٍ عرضيّة بالمكان والزّمان والكمّ والكيف والفعل.

فنقولُ: إنّ اللّهَ لا يتحركُ بشيءٍ من الحركاتِ المذكورة. **وبرهانُه** أنّ الحركاتِ المذكورةَ هي انتقالٌ من القوّة إلى الفعل. وقد مرّ أنّ اللّهَ فعلٌ محضٌ، بما أنّه حاوٍ سائرَ الكمالات. **دليلٌ آخرُ**: الحركاتُ المذكورةُ تتضمّنُ شيئًا من التّغيير. أمّا الحركةُ الجوهريّةُ فتحوي تغييرًا جوهريًّا. وأمّا الحركةُ العرضيّةُ فتحوي تغييرًا عرضيًّا. وقد مرّ أعلاه أنّ اللّهَ لا يتغيّرُ أصلاً. **دليلٌ آخرُ**: الحركةُ الجوهريّةُ هي انتقالٌ إلى اكتسابِ صورةٍ جوهريّة. والحركةُ العرضيّةُ هي انتقالٌ إلى اكتسابِ صورةٍ عرضيّة. والحركةُ المكانيّةُ هي انتقالٌ من مكانٍ إلى مكان. والحركةُ الزّمانيّةُ هي انتقالٌ من زمانٍ إلى زمان. والحركةُ الكمّيّةُ هي انتقالٌ من كمّيّةٍ إلى كمّيّة. والحركةُ الكيفيّةُ هي انتقالٌ من كيفيّةٍ إلى كيفيّةٍ. والحركةُ الفعليّةُ هي انتقالٌ من فعلٍ إلى فعل. ولكنْ، يُمتنعُ أن يتحركَ اللّهُ بشيءٍ من الحركاتِ المذكورة، لأنّ الذي هو واجبُ الوجود، لا يمكنُ أن يكتسبَ صورةً جوهريّة. والذي هو حاوٍ سائرَ الخيرات، لا يمكنُ أن يكتسبَ صورةً عرضيّة. والذي يملأُ كلَّ مكانٍ، يُمتنعُ أن ينتقلَ من مكانٍ إلى مكان. والذي هو أزليٌّ، يُمتنعُ أن ينتقلَ من زمانٍ إلى زمان. والذي هو خائبٌ من عرضٍ، يُمتنعُ أن ينتقلَ من كمّيّةٍ وكيفيّةٍ إلى كمّيّةٍ أخرى وكيفيّةٍ أخرى. والذي هو فعلٌ محضٌ، يُمتنعُ أن يُعدمَ شيئًا من الفعل، إذن، يُمتنعُ أن يتحرّكَ اللّهُ بشيءٍ من الحركاتِ المذكورة. ونَزيدُ ذلك شرحًا، فنقولُ: إنّ الحركةَ تؤخذُ على وجهَين: **أحدُهما** حركةٌ جوهريّةٌ أم عرضيّةٌ كما تقدّم؛ **والآخرُ** حركةٌ خائبةٌ من قوّة، وهي موجودةٌ بالفعل أبدًا دائمًا، ولا

[illegible]

تحوي شيئًا من الانتقال ولا شيئًا من العدم. فبالمعنى الأوّلِ، يُمتنعُ أن يتحركَ اللّهُ للأسبابِ الموردوةِ أعلاه. وأمّا، بالمعنى الثّاني، فيُقالُ لانقًا إنّ اللّهَ يتحركُ، بما أنّه يحركُ ذاتَه إلى أفعاله، إلهيّةً كما تقدّم، في حياةِ اللّه.

المقالةُ الرّابعةَ عشرَ [عشْرَةَ]
في عقلِ اللّه

الفصلُ الأوّلُ
في العقلِ والذّكر

العقلُ هو قوّةٌ عاقلة. والقوّةُ العاقلةُ هي ما تقدرُ أن تعقلَ، أي تعرفُ شيئًا، كما يُقال إنّ الانسانَ هو ذو عقل، لأنّه قادرٌ أن يعرفَ الأشياءَ.

والعقلُ هو مخصوصٌ بالجواهرِ النّاطقةِ، ويُضافُ إلى ثلاثةِ أشياء: **الأوّلُ**: القوّةُ العاقلة، وهي ما تقدرُ أن تعقلَ شيئًا. **الثّاني**: فعلُ التعقّل، وهو ما يُعقلُ به. **الثّالثُ**: شبهُ المعقولِ، وهو صورةُ الأشياءِ التي تُعقلُ. وبيانُه أنّ الانسانَ، إذا عقل حجرًا، فالقوّةُ العاقلةُ هي عقلُ الانسان. والشّبهُ المعقولُ هو شبهُ الحجرِ الموجودِ في عقله. وفعلُ التّعقّلِ هو تصوّرُ الشّبهِ المعقولِ. وفي الخلائقِ، قد يمتازُ العقلُ عن فعلِ التّعقّلِ تمييزًا حقيقيًّا، لأنّ العقلَ هو قوّةٌ عاقلةٌ قادرةٌ أن تَعقلَ. وأمّا فعلُ التّعقّلِ فهو التّعقّلُ نفسُه. وقد توجدُ القوّةُ العاقلةُ خلوًا عن فعلِ التّعقّل، كما مرّ في الطّبيعيّاتِ، حيثُ قيل إنّ الفعلَ هو عَرَضٌ ممتازٌ عن ذاتِ القوّة لإمكانِ وجودِ القوّةِ من دون الفعل.

وفعلُ التّعقّلِ، إذا تكرّر في الخلائقِ، حصلتْ عنه مَلَكةُ التّعقّلِ. ومَلَكةُ التّعقّلِ هي كيفيّةٌ حاصلةٌ عن تكرارِ التّعقّل، لها أن تسهّلَ التّعقّلَ نفسَه، كما ذُكر في مدخلِ العلومِ وفي مدخلِ المنطق.

والذّكرُ هو قوّةٌ ذاكرةٌ. والقوّةُ الذّاكرةُ هي ما تقدرُ أن تحفظَ شيئًا. والذّكرُ هو مخصوصٌ بالجواهرِ الحسّاسةِ والنّاطقةِ، لأنْ ليس الانسانُ وحدَه، ولا الملاكُ وحدَه، يَذكرُ الماضيَ، ولكنْ، إنّما يذكرُه الحيوانُ أيضًا. والذّكرُ، في الجواهر النّاطقة، لا يمتازُ عن العقلِ، ولا العقلُ يمتازُ عن النّفسِ، لأنّ النّفسَ هي التي تقدرُ أن تعقلَ، والعقلُ هو الذي يقدرُ أن يذكرَ. وفي الجواهرِ الحسّاسة، لا يختلفُ الذّكرُ عن النّفسِ الحيوانيّةِ للسّببِ المذكور. والذّكرُ يُقالُ على نوعَين: **أحدُهما** دلالةٌ على القوّةِ الذّاكرة، **والثّاني** دلالةٌ على فعلِ الذّكر. وقد مرّ في الطّبيعيّاتِ أنّ فعلَ

[illegible]

الذِّكرِ يمتازُ عن القوّةِ الذّاكرةِ في الخلائق.

الفصلُ الثّاني
هل العقلُ موجودٌ في الله

اعتراضٌ أوّلٌ قال: ليس العقلُ موجودًا في الله، لأنّ العقلَ هو قوّةٌ عاقلة. وقد مرّ أنّ اللهَ ليس فيه شيءٌ من القوّة.

اعتراضٌ ثانٍ: العقلُ هو قوّةٌ ضروريّةٌ كما هو مثبوتٌ عند الفلاسفة، وليس في الله قوّةٌ ضروريّةٌ بالنّسبةِ إلى المفاعيلِ الخارجة.

فنقولُ: إنّ العقلَ موجودٌ بالحريِّ في الله. **وبيانُه أوّلاً** أنّ اللهَ يعرفُ كلَّ شيءٍ كما هو مذكورٌ في الكتابِ الالهيّ، وخاصّةً في المزمور المابة وتسعة وثمانين بقوله: أنتَ عرفتَ كلَّ شيء. والذي يعرفُ لا بدَّ أن يكونَ له عقلاً [عقل].

البيانُ الثّاني: اللهُ هو عائشٌ حياةً عقليّةً ناطقةً كما تقدّم. والحياةُ العقليّةُ تحوي وجودَ العقل.

البيانُ الثّالثُ: العقلُ هو كمالٌ محضٌ ناجٍ عن أخلاطِ النّقص، لأنّ القوّةَ العاقلةَ إنّما تحوي تعقّلَ الأشياء، وذلك كمالٌ محضٌ بما أنّ عدمَ التّعقّلِ هو نقصٌ، واللهُ يحوي كافّةَ الكمالاتِ كما تبيّن أعلاه، إذن موجودٌ العقلُ في الله، وكيف لا يوجدُ ذلك فيه تعالى إذ هو خالقُ العقولِ، وكيف هو خالقُ العقولِ إنْ لم يكنْ له عقلٌ.

البيانُ الرّابعُ: الخلائقُ المصنوعةُ منه تعالى تدلُّ على سموِّ عقلِه وحكمتِه، لأنّ اللهَ، إنْ كان عادمَ العقلِ، كيف رتّب البرايا، وكيف يدبّرُها ويسوسُها، وكيف فرضَ شرائعَ ووصايا في العهدِ العتيقِ والجديد، وبالجملةِ: كيف يكونُ إلهًا من دونِ عقل.

جوابُ الأوّلِ: العقلُ في الخلائقِ هو قوّةٌ عاقلةٌ ممتازةٌ عن فعلِ التّعقّل. وأمّا في اللهِ فلا يمتازُ العقلُ عن فعلِ التّعقّلِ كما سيأتي.

جوابُ الثّاني: العقلُ هو ضروريٌّ في الله على وجهَين: أحدُهما من حيثُ أنّه لا يمتازُ عن الله. والآخرُ من حيثُ أنّه ممتنعٌ أن لا يعقلَ اللهُ كافّةَ الممكنات. وأمّا قولُه أنْ ليس في الله قوّةٌ ضروريّةٌ بالنّسبةِ إلى المفاعيلِ الخارجة، فجوابُه أنّ ذلك يصحُّ في قوّةِ اللهِ الفاعلةِ بما أنْ لا يفعلُ اللهُ شيئًا عن ضرورة، ولا يصحُّ في القوّةِ العاقلةِ التي تعقلُ كلَّ شيءٍ عن ضرورة. وإنْ قلتَ: إنّ القوّةَ الفاعلةَ والعاقلةَ هما واحدٌ في الله، إذن إنْ كانت إحداهما ضروريّةً، لَزِمَ أن تكونَ الأخرى ضروريّةً، فأجبتُك بنفيِ التّالي، لأنّ القوّةَ تُقالُ ضروريّةً على وجهَين: **أحدُهما** من طرفِها؛ وهكذا ليس [ليستِ] القوّةُ العاقلةُ هي ضروريّةً في اللهِ وحدَها، ولكنْ القوّةُ الفاعلةُ أيضًا، لأنْ يلزمُ وجودُ كليهما في الله. **والثّاني** من طرفِ الفعلِ؛

[illegible]

وهكذا القوّةُ العاقلةُ هي ضروريّةٌ بخلافِ القوّةِ الفاعلة، لأنّ فعلَ العقلِ يمتازُ عن فعلِ القدرةِ الفاعلة أي عن فعلِ الارادة، لأنّه قد قيل أعلاه أن يوجدُ بينهما تمييزٌ تقديريٌ.

الفصلُ الثّالثُ
هل العقلُ يمتازُ عن فعلِ التّعقّلِ في اللّه

إنّ العقلَ هو قوّةٌ عاقلةٌ كما تقدّم. ولا شكَّ أنّ القوّةَ العاقلةَ تتميّزُ تمييزًا حقيقيًّا عن فعلِ التّعقّلِ في الخلائقِ، لإمكان وجودِ القوّةِ من دونِ الفعل. وأمّا في اللّه

فقال البعضُ: إنّه يوجدُ تمييزٌ تقديريٌّ بين العقلِ الالهيِّ وبين فعلِ التّعقّل، وذلك أنّهم يذهبون أنّ العقلَ الالهيّ هو مبدأٌ تقديريٌّ لفعلِ التّعقّل. وهذا المبدأُ التقديريُّ يقومُ بأنّه، وإنْ لم يكنِ العقلُ مبدأً حقيقيًّا لإبرازِ التّعقّلِ، فنسبتُه إلى التّعقّلِ كأنّه مبدأٌ حقيقيٌّ لإبرازه؛ ومثالُه في الثّالوثِ الأقدسِ، حيثُ يوجدُ تمييزٌ تقديريٌّ بين الأقانيمِ والذّاتِ الالهيّة.

وقال آخرون: لا يوجدُ، بين عقلِ اللّهِ وتعقّلِه، لا تمييزٌ حقيقيٌّ، ولا تمييزٌ تقديريٌّ، ولكنْ إنّما يوجدُ تمييزٌ وهميٌّ، لأنّا نتصوّرُ عقلَ اللّهِ كأنّه ممتازٌ عن فعلِ التّعقّل، وإنْ كان غيرَ ممتازٍ عنه في ذاته. وهذا الرّأيُ على قسمَين: منهم مَن قال إنّ العقلَ الالهيَّ يُبرزُ فعلَ التّعقّلِ حَسَبَ تصوّرِنا، بما أنّا نعقلُ عقلَ اللّه كأنّه مبدأٌ لصدورِ تعقّله. ومنهم مَن قال إنّه لا يجوزُ أن يطلقَ على اللّهِ قوّةٌ عاقلة كأنّها مبدأٌ لصدورِ فعلِ التّعقّل.

فنقولُ أوّلاً: إنّ العقلَ الالهيّ لا يتميّزُ تمييزًا حقيقيًّا عن فعلِ التّعقّل، وبالالتزام: ليس هو مبدأً حقيقيٌّ [حقيقيًّا] لابرازِ التّعقّل. **وبيانُه أوّلاً** أنّه قد مرّ في الأوصافِ الالهيّة أنّ جميعَ ما يوجدُ في اللّه هو واحدٌ وحدانيّةً خائبةً من تمييزٍ حقيقيٍّ سوى الاضافاتِ الأقنوميّة. **والبيانُ الثّاني:** لو كان العقلُ الالهيُّ ممتازًا عن فعلِ التّعقّلِ تمييزًا حقيقيًّا لكان اللّهُ عاقلاً بفعلٍ ممتازٍ عنه، وبالمتابعة: لما كان اللاهوتُ كاملاً غايةَ الكمالِ في ذاته، بما أنّه يحتاجُ إلى شيءٍ آخرَ ممتازٍ عنه تمييزًا حقيقيًّا، وهذا مُحالٌ. **والبيانُ الثّالثُ:** لا يوجدُ وسيطٌ بين اللّهِ والخلائق، لأنّ الذي ليس هو واحدًا مع اللّه وحدانيّةً خائبةً من تمييزٍ حقيقيٍّ فهو مخلوقٌ، يحصلُ أنّ فعلَ التّعقّلِ لو كان ممتازًا تمييزًا حقيقيًّا عن العقلِ الالهيّ لكان مخلوقًا، وهذا مُحالٌ، وإلاّ لكان اللّهُ عاقلاً بتعقّلٍ مخلوقٍ. **ونقولُ ثانيًا:** إنّ العقلَ الالهيّ يتميّزُ تمييزًا تقديريًّا

[illegible]

[illegible]

عن فعلِ التّعقّل، وبالالتزام: هو مبدأٌ تقديريٌّ لفعلِ التّعقّل. وبيانُه أنّ التّمييزَ التّقديريَّ هو الذي يوجدُ بين شيئَين متّفقَين بالذّات، يُطلقُ على أحدِهما ما لا يطلقُ على الآخرِ خلوًا عن فعلِ العقل، كالتّمييز الذي هو بين الآبِ الأزليِّ والطّبيعةِ الالهيّة، لأنْ خلوًا عن فعلِ العقلِ، الآبُ الأزليُّ يلدُ الابنَ، ما لا يطلقُ على الطبيعة الالهيّة، ولكنْ خلوًا عن فعلِ العقل يُطلقُ على عقلِ اللّه ما لا يطلقُ على فعلِ التّعقّل، "لأنّ عقلَ اللّهِ هو واجبُ الوجودِ، والتّعقّلُ هو ممكنُ الوجود"[٥٠]، إذن يوجدُ تمييزٌ تقديريٌّ بين عقلِ اللّه وبين فعلِ التّعقّل. ونَزيدُ ذلك شرحًا، فنقولُ إنّ العقلَ الالهيَّ هو واحدٌ مع اللاهوتِ والذّاتِ الالهيّة. وأمّا فعلُ التّعقّلِ فيمكنُ أن نعتبرَه على وجهَين: **أحدُهما** من جانبِ ذاتِ التّعقّل. أعني، من طرفِ اللّهِ العاقلِ. وبهذا المعنى، لا يوجدُ تمييزٌ تقديريٌّ بين فعلِ التّعقّل وبين العقلِ الالهيّ، وذلك أنّ فعلَ التّعقّلِ، بالمعنى المذكور، يؤخذُ دلالةً على الذّاتِ العاقلة، والذّاتُ العاقلة هي واحدٌ مع العقل الالهيّ وحدانيّةً خائبةً عن التّمييزِ التّقديريّ. **والثّاني** من جانبِ التّضايفِ. أعني، من طرفِ تسميةِ التّعقّل، أي من جهةِ ما يُضافُ العقلُ الالهيُّ إلى الأشياءِ المعقولة. وبهذا المعنى نقولُ إنّه يوجدُ تمييزٌ تقديريٌّ بين عقلِ اللّه وبين فعلِ تعقّلِه، من طريق أنّ العقلَ الالهيَّ هو واجبُ الوجودِ وغيرُ متغيّرٍ. وأمّا فعلُ التّعقّلِ فهو ممكنُ الوجودِ ومتغيّرٌ من جانبِ التّضايفِ إلى المعقولات، لأنّ العقلَ الالهيّ يعرفُ كافّةَ الأشياءِ كما هي في ذاتِها، وبالالتزام: يعرفُ كلَّ الأفعالِ البشريّةِ هي ممكنةُ الوجودِ. ومن حيثُ أنّ الأفعالَ البشريّةَ هي ممكنةُ الوجودِ واختياريّةٌ، فالانسانُ كان قادرًا أنْ لا يفعلَ ما قد فعل باختياره، وبالمتابعةِ: كان قادرًا أن لا يكونَ في اللّهِ فعلُ التّعقّلِ الذي قد حصلَ فيه. مثلاً: آدمُ قد أخطأَ بالفعل. وبالمتابعةِ: قد حصلَ في العقلِ الالهيّ فعلُ تعقّلِ خطيئةِ آدمَ، لأنّ العقلَ الالهيَّ هو كالمرآةِ، يرى الشّيءَ منذ الأزلِ حَسْبما هو في ذاته. ولكنّ آدمَ، قبلما يخطئُ، كان قادرًا أن لا يخطئَ، لأنّه لم يخطئ عن ضرورةٍ، بل باستيلاءِ اختياره. إذن، كان ممكنًا، في العقل الالهيِّ، وجودُ تعقّلِ عدمِ خطيئةِ آدم، ما لا يحصلُه اللّهُ أبدًا، بما أنّ آدمَ لم يُهمِلْ فعلَ الخطأ في حينه. هذا يدلُّ أنّ فعلَ التّعقّلِ الالهيّ، من حيثُ ذاتُه، هو واجبُ الوجود. وأمّا من حيثُ التّسميةُ والتّضايفُ الخارجُ إلى المعقولاتِ المخلوقةِ فهو ممكنُ الوجود.

يحصلُ أنّ فعلَ التّعقّلِ لا يمتازُ عن العقلِ الالهيِّ بمعنىً، ويمتازُ عنه تمييزًا تقديريًّا بمعنىً آخر، كما مرّ في الأوصافِ الممكنة. وإنْ سألتَ: هل فعلُ التّعقّلِ يصدرُ عن العقلِ الالهيّ صدورًا تقديريًّا، فأجبتُك: إذا

٥٠- هذه الجملة مكتوبة عمودياً في الهامش الأيمن.

اعتبرتَ فعلَ التّعقّلِ من جانبِ ذاته، فلا يصدرُ عن العقلِ الالهيِّ بشيءٍ من الصّدور، لأنْ، بهذا المعنى، هو عينُ العقلِ الالهيّ. وأمّا إذا اعتبرناه من جانبِ التّضايفِ إلى المعقولِ المخلوقِ، فيصدرُ عن العقلِ الالهيِّ صدورًا تقديريًّا، بما أنّه يمتازُ عنه تمييزًا تقديريًّا. وإنْ سألتَ: ما هو السّببُ الذي يَلزمُنا إلى وضعِ التّمييزِ التّقديريِّ بين العقلِ الالهيِّ وبين فعلِ التّعقّل، فأجبتُك: إنّه السّببُ نفسُه الذي يلزمُنا إلى وضعِ التّمييزِ التّقديريِّ بين الذّاتِ والأقانيمِ الالهيّة، لأنّا كما ننتجُ وجودَ التّمييزِ التقديريِّ بين الطّبيعةِ والأقانيمِ لإطلاقِ أشياءَ على الأقانيمِ، ما لا تُطلقُ على الطّبيعة خلوًا عن فعلِ العقل، أعني، لأنّ الأقانيمَ صادرةٌ عن بعضِها، ما لا يُقالُ عن الطّبيعة، هكذا ننتجُ وجودَ التّمييزِ التّقديريِّ بين العقلِ والتّعقّل، بما أنّ العقلَ هو واجبُ الوجودِ، والتّعقّلَ ممكنُ الوجودِ من جانبِ التّضايفِ والتّسمية.

ونقولُ **ثالثًا:** العقلُ الالهيُّ يتميّزُ تمييزًا عقليًّا عن فعلِ التّعقّل، وذلك أنّا نعقلُ الأشياءَ الالهيّةَ بمنزلةِ المخلوقةِ بسببِ ضعفِ تعقّلنا. ومن حيثُ أنّ العقلَ المخلوقَ يتميّزُ تمييزًا حقيقيًّا عن فعلِ التّعقّلِ، فنتصوّرُ العقلَ الالهيَّ كأنّه ممتازٌ عن فعلِ تعقّلِه. وهذا التّصوّرُ لا يضعُ تمييزًا حقيقيًّا في اللاهوت، ولكنْ في وهمِنا، وذلك أنّ العقلَ البشريَّ يقدرُ أن يتصوّرَ الأشياءَ غيرَ الممتازةِ كأنّها ممتازةٌ، ولكنْ لا يقدرُ أن يضعَ تمييزًا حقيقيًّا في الأشياءِ التي ليس لها تمييزٌ حقيقيٌّ.

اعتراضٌ أوّلٌ قال: إنّ العقلَ الالهيَّ يتميّزُ عن فعلِ التعقّلِ تمييزًا حقيقيًّا، لأنّ العقلَ في اللّهِ هو واجبُ الوجود. وأمّا التّعقّلُ فهو ممكنٌ، وقد يكونُ وقد لا يكونُ. **جواب:** إنّ التّعقّلَ هو ممكنٌ، ليس من جانبِ ذاته، أعني ليس من جانبِ اللاهوت، ولكنْ من جانبِ التّضايف، أعني من حيثُ أنّه يُضافُ إلى المعقولاتِ المخلوقة؛ ولذلك، قد يكونُ وقد لا يكونُ، ليس من جانبِ اللاهوت، ولكنْ من جانبِ التّضايف. هذا يدلُّ على تمييزٍ تقديريٍّ، وليس يدلُّ على تمييزٍ حقيقيٍّ، كما مرّ في الأوصافِ الممكنة.

اعتراضٌ ثانٍ قال: إنّ العقلَ الالهيَّ يُبرزُ التّعقّلَ إبرازًا حقيقيًّا، لأنّ العقلَ هو قوّةٌ عاقلة، والقوّةُ العاقلةُ قد يَصدرُ عنها فعلُ التّعقّلِ صدورًا حقيقيًّا، كما يبانُ فينا. **جواب:** إنّ التّعقّلَ يصدرُ عن العقلِ الالهيِّ، ليس من جانبِ ذاته، أعني ليس من جانبِ اللاهوت، لأنّه من هذا الجانبِ لا يمتازُ عن اللاهوتِ أصلاً، ولكنْ يصدرُ عن العقلِ من جانبِ التّضايفِ، أعني

من حيثُ أنّه يُضافُ إلى المعقولِ المخلوق، لأنّ التّعقّلَ لا يصدرُ عن العقلِ إلاّ من حيثُ أنّه ممتازٌ عنه، ولكنّ التّعقّلَ الالهيّ لا يمتازُ عن العقلِ من جانبِ الذّات، ولكنْ من جانبِ التّضايفِ والتّسمية، إذن لا يصدرُ عنه من جانبِ الذّات، بل من جانبِ التّضايف. هذا يدلُّ على صدورٍ تقديريّ، وليس على صدورٍ حقيقيّ.

اعتراضٌ ثالثٌ قال: لا يوجدُ تمييزٌ تقديريٌّ بين العقلِ والتّعقّلِ الالهيّ، لأنّ اللّهَ يعقلُ بذاته، والقوّةُ العاقلةُ لا تمتازُ عن فعلِ التّعقّلِ في اللاهوت. **جوابٌ**: لا شكَّ أنّ اللّهَ يعقلُ الأشياءَ بذاته، بما أنّه بسيطٌ، ولا يمتازُ فيه التّعقّلُ والعقلُ والعاقل. هذا يدلُّ أنْ لا يتميّزُ التّعقّلُ تمييزًا حقيقيًّا عن العقلِ الالهيّ، ولا يدلُّ أنْ لا يوجدُ تمييزٌ تقديريٌّ بينهما. وأمّا القوّةُ العاقلةُ فليست واحدًا مع التّعقّل، إذا اعتبرناه من جانبِ التّضايف، لأنْ، على هذا الاعتبارِ، التّعقّلُ هو ممكنُ الوجودِ خلوًا عن تصوّرِ عقلِنا، ما لا يُطلقُ على القوّةِ العاقلة.

اعتراضٌ رابعٌ قال: لا يوجدُ تمييزٌ عقليٌّ بين العقلِ والتّعقّلِ الالهيّ، لأنّ العقلَ المجرّدَ، بتصوّرِنا، عن فعلِ التعقّل هو ناقصٌ، بما أنّه بالقوّة؛ والأشياءُ النّاقصةُ لا تُطلقُ على اللّه. **جوابٌ**: إنّ العقلَ المجرّدَ، بتصوّرِنا، عن فعلِ التّعقّلِ، ليس هو ناقص [ناقصًا] في ذاته، ولكنْ في وهمنا؛ وهذا لا يمنعُ من أن يطلقَ على اللّه، لأنْ من حيثُ أنّه يُقالُ على اللّهِ فلا يتجرّدُ عن فعلِ التّعقّلِ.

الفصلُ الرّابعُ
هل الشّبَهُ المعقولُ موجودٌ في اللّه

إنّ الشّبَهَ المعقولَ هو صورةُ الأشياءِ المعقولةِ، كقولنا: إنّ الشّبَهَ المعقولَ في مَن يعقلُ حجرًا هي صورةُ الحجرِ الموجودِ في عقلِ العاقل.

فنقولُ **أوّلاً**: إنّ الشّبهَ المعقول هو موجودٌ في اللّه، وذلك أنّ اللّهَ يعقلُ ذاتَه وكافّةَ الأشياء، والأمرُ ممتنعٌ أنّ العاقلَ يعقلُ شيئًا إنْ لم يوجدْ في عقله الشّبهُ المعقولُ، لأنّ العقلَ وحدَه هو قادرٌ أن يعقلَ، والشّيءُ المعقولُ وحدَه هو قابلٌ أن يُعقلَ، فلا يستطيعُ العقلُ أن يعقلَ بالفعلِ شيئًا إنْ لم يتصوّرْ صورةَ الشّيءِ المعقول.

وأمّا بَعدُ فنقولُ: إنّ الشّبَهَ المعقولَ، الموجودَ في عقل اللّه، لا يمتازُ تمييزًا حقيقيًّا عن العقلِ الالهيّ. وبيانُه أنّ اللّهَ يعقلُ ذاتَه وكافّةَ الأشياءِ بذاته نفسِها، لأنّ الذاتَ الالهيّةَ هي كالمرآةِ يَنظرُ فيها اللّهُ سائرَ الأشياء.

دليلٌ آخرُ: العقلُ الالهيّ، إمّا يعقلُ ذاتَه، وإمّا يعقلُ كافّةَ الأشياءِ سواه. فإذا عَقَلَ ذاتَه، لا بدّ أنّ الشّبهَ المعقولَ يكونُ واحدًا

[illegible]

[illegible]

مع الطّبيعةِ الالهيّة، وإلاّ لكانَ في اللّهِ شيءٌ ممتازٌ عن اللاهوتِ بنوعِ العرضِ، وهذا محالٌ، لأنّ جميعَ ما في اللّهِ هو واحدٌ مع اللّهِ كما تقدّم. وإذا عَقَلَ اللّهُ الأشياءَ المخلوقةَ، فمع ذلك يَلزمُ أنّ الشّبهَ المعقولَ يكونُ واحدًا مع العقلِ واللاهوت، وإلاّ لاحتاج اللّهُ إلى شيءٍ ممتازٍ عنه ليعقلَ به، وهذا شنعٌ، لأنّ اللّهَ كاملٌ غايةَ الكمالِ بذاته، ولا يحتاجُ إلى من هو ممتازٌ عن اللاهوت. ونَزيدُ ذلك شرحًا، فنقولُ: إنّ الشّبهَ المعقولَ إمّا أن يؤخذَ من جانبِ الذّات، وإمّا يؤخذُ من جانبِ التّضايفِ إلى المخلوقات. فإذا اعتبرناه من جانبِ الذّات، فهو واحدٌ مع العقلِ واللاهوتِ وحدانيّةً خائبةً من تمييزٍ حقيقيٍّ وتقديريٍّ، لأنّ ذاتَ الشّبهِ المعقول الالهيّ هي ذاتُ اللّه. وأمّا إذا اعتبرناه من جانبِ التّضايفِ إلى المخلوقات، أعني من حيثُ أنّه شبهُ هذه الخليقةِ أم تلك، فيمتازُ عن العقلِ واللاهوتِ تمييزًا تقديريًّا، لما [كما] أثبتنا أعلاه في التّعقّلِ بالنّسبة إلى العقل، لأنّ الشّبهَ المعقولَ، على هذا الاعتبار، هو ممكنُ الوجودِ، وقد يكونُ وقد لا يكونُ على تقديرِ وجودِ الخلائقِ وتغييرِها. وأمّا إذا اعتبرنا الشّبهَ المعقولَ، من حيثُ أنّه شَبَهُ اللاهوتِ، أعني من حيثُ أنّ اللّهَ يعقلُ ذاتَه، فلا يوجدُ شيءٌ من التّمييزِ الحقيقيِّ والتقديريِّ بينه وبين العقلِ والمعقول، لأنّ العقلَ والمعقولَ هما واحدٌ، أعني اللّهَ وذاتَه. والشّبهُ أيضًا هو واحدٌ معهما، لأنّه شبهُ الذّاتِ الالهيّة. وشبهُ ذاتِ اللّهِ هو ذاتُ اللّهِ نفسُها، وذلك أنّ التّمييزَ التّقديريَ لا يجبُ وضْعه إلاّ بين الأشياءِ التي يُطلقُ على بعضِها ما لا يُطلقُ على الآخر خلوًّا عن تصوّرِ العقل. ولكنْ، خلوًّا عن تصوّرِ العقل، لا يُطلقُ على الشّبهِ المعقولِ، ولا يُطلقُ على الذّاتِ الالهيّة، لأنّ كلاهما واجبَي [كليهما واجبا] الوجودِ وعادمَي [وعادما] التّغييرِ والزّوال. إذن، لا يوجدُ تمييزٌ تقديريٌّ بين الطّبيعةِ الالهيّة وبين شَبهِها المعقول.

وإنْ قلتَ: إنّ الشّبهَ المعقولَ يمتازُ تمييزًا حقيقيًّا عن العقلِ الالهيّ، لأنّ الشّبهَ المعقولَ هو ما يصدرُ عنه التّعقّلُ، وخواصُّه أنّه كيفيّةٌ مُزّادةٌ على العقل، وأنّه يتبدّدُ بمقدارِ الأشياءِ المعقولة، ما لا يُطلقُ على العقلِ الالهيّ، فأجبتُك: إنّ الشّبهَ المعقول في العقلِ البشريّ له الخواصُّ المذكورة، لأنّه مع العقلِ يَبرزُ فعلُ التّعقّلِ بنوعِ المبدأ، وهو كيفيّةٌ ممتازةٌ عن العقل، لأنّ العقلَ البشريّ لا يعقلُ الأشياءَ بذاته، ولكنْ بعَرَضٍ ممتازٍ عنه. ولذلك يتعدّدُ بمقدارِ الأشياءِ المعقولة، لأنّ العقلَ المخلوقَ لا يقدرُ أن يعقلَ كافّةَ

[illegible]

[illegible]

الأشياءِ بشَبَهٍ واحدٍ، ولا بتعقّلٍ واحدٍ، لأجلِ نقصانه. وأمّا العقلُ الالهيُّ فهو كاملٌ غايةَ الكمال، وليس فيه شيءٌ من العَرَضِ، وقد يعملُ سائرَ الأشياءِ بذاته، بتعقّلٍ واحدٍ وشبهٍ واحد. ولهذا، إنْ أردتَ تَحدُّ الشّبَهَ المعقول حسبما هو، مجرّد [مجرّدًا] عن الشّبَهِ الالهيّ وعن الشّبَهِ المخلوق، فيجبُ القولُ: إنّه صورةُ الأشياءِ المعقولة. وأمّا الشّبَهُ الالهيّ فيُرسمُ أنّه شَبَهٌ واحدٌ للمعقولاتِ، غيرُ ممتازٍ عن العقلِ الالهيِّ بالذّات. وأمّا الشّبَهُ المخلوقُ فيُعرفُ أنّه كيفيّةٌ تَتعدّدُ على عددِ المعقولاتِ، لها أن تُبرزَ مع العقلِ فعلَ التّعقّل.

الفصلُ الخامسُ
هل المَلَكةُ موجودةٌ في اللّه

إنّ المَلَكَة العقليّةَ قسمان: **الأوّلُ** مَلكةٌ حصوليّةٌ، وهي قوّةٌ حاصلةٌ في العقلِ عن تكرارِ فعلِ التعقّلِ، لها أن تُميلَ العقلَ إلى إعادةِ ذلك الفعلِ بالنّوع، كقولنا: إنّ الذي يكرّرُ فعلَ القياس يكتسبُ قوّةً بالنّسبةِ إلى القياس. **والثّاني** مَلَكةٌ طَبَعيّةٌ أم غريزيّةٌ أم حضوريّة، وهي قوّةٌ حاضرةٌ في العقلِ بالقياسِ إلى تسهيل التّعقّل. والملكةُ هي كيفيّةٌ متواسطةٌ بين القوّةِ والفعلِ في الخلائقِ، وتمتازُ تمييزًا حقيقيًّا عن العقلِ وعن التّعقّلِ وعن سائرِ الأشياء.

فنقولُ: لا توجدُ الملكةُ العقليّة في اللّه. وبيانُه أنّ الملكةَ، كيفما اتّفقت، هي كيفيّةٌ مسهّلةٌ للتّعقّل. ولكنْ، لا يوجدُ شيءٌ من الكيفيّة في اللّه، لأنّ الكيفيّةَ هي عَرَضٌ ممتازٌ عن الجوهر، ولا يوجدُ في اللّهِ شيءٌ من العَرَض كما تقدّم. إذن، الملكةُ العقليّة ليست موجودةً في اللّه. ونَزيدُ ذلك شرحًا، فنقولُ: لا يجوزُ أن نُطلقَ شيئًا على اللّه، إنْ لم يكنْ مجرّدًا عن النّقص، لأنّ اللّهَ هو كاملٌ محضًا، والذي هو كاملٌ محضًا لا يحتملُ شيئًا من نقص. ولهذا، إذا وقع البحثُ عن لفظٍ من الألفاظ، هل يجوزُ أن يُطلقَ على اللّهِ أم لا، فيجبُ علينا أن نجرّدَه عن كلّ نقص أوّلاً، ثمّ نتأمّلُ فيه هل يتبقّى من تأويلِه شيئًا آخر دالاً [شيءٌ آخرُ دالٌّ] على كمال، فإذا تبقّى من معناه شيءٌ دالٌّ على كمال فيجوزُ أن يُطلقَ على اللّه، وإن لم يتبقّى [يتبقّ] شيءٌ دالٌّ على كمالٍ فلا يجوزُ أن يطلقَ على اللّهِ أصلاً. مثلاً: إذا استفهمنا عن لفظِ العاقل، هل يجوزُ إطلاقُه على اللّه، فيجبُ أن نجرّدَه عمّا يدلُّ عليه من النّقصِ أوّلاً، وهو التّعقّلُ العرضيَ الممتازُ عن العاقل، ثمّ نتبصّرُ فيه إنْ كان يدلُّ على شيءٍ آخرَ من الكمالِ سوى النّقصِ المذكور، فنجدُ أنّه يدلُّ على مَن يتصوّرُ الأشياءَ ويعرفُها بشيءٍ من التّعقّلِ المجرّدِ عن العرضيّ والجوهريّ.

[illegible]

وبما أنّ هذا المعنى ليس هو بعيدًا عن اللّهِ، فننتجُ أنّ لفظَ العاقلِ يُطلقُ على اللّهِ جوازًا. وبعكسِ ذلك، إذا بحثنا عن لفظِ الماشي، هل يُطلقُ على اللّهِ فجرّدناه عن النّقص، أعني عن الحركةِ المكانيّةِ الصّادرةِ عن شيءٍ جسميٍّ، فلا نجدُ شيئًا آخرَ من تأويله سوى ذلك، فننتجُ أنّه لا يُطلقُ على اللّه. وهكذا قيس [قِسْ] عن سائرِ الألفاظ. ولكنْ، إذا جرّدنا لفظَ المَلَكة العقليّة عمّا تدلُّ عليه من النّقص، لم يتبقّى [يتبقَّ] من تأويلها شيءٌ ممتازٌ عن العقل الكامل، لأنّ إذا جرّدناها عن النّقص نزعنا عنها لفظَ الكيفيّة الممتازة عن العقل. وإذا نزعنا لفظَ الكيفيّة لم يتبقّى [يتبقَّ] إلاّ تسهيلُ التّعقّل. وتسهيلُ التّعقّلِ في اللّه ليس هو شيئًا ممتاز [ممتازًا] عن العقل، لأنّ العقلَ الالهيّ هو كاملٌ محضًا، وبالالتزامِ: هو سريعُ التّعقّل. إذن، المَلَكةُ العقليّةُ ليست موجودةً في اللّه.

الفصلُ السّادسُ
هل الذّكرُ موجودٌ في اللّه

إنّ الذّكرَ هو قوّةٌ حافظةٌ للأشياء. وفي الخلائق، الذّكرُ ممتزجٌ بنقصٍ، لأسبابٍ: **أوّلُها**، لأنّ الذّكرَ يتميّزُ تمييزًا حقيقيًّا عن فعله. **وثانيها**، لأنّه يحضّرُ الفعلَ الماضيَ الذي لا يفيقُ عليه المرء. وإذا تجرّد الذّكرُ عن النّقصين المذكورين، فتبقّى من تأويله أنّه حافظٌ للشّيءِ المعقول، أعني أنّه يعقلُ حالاً ما قد عقله سابقًا. وبهذا المعنى،

نقولُ: إنّ الذّكرَ موجودٌ في اللّه، لأنّ اللّهَ هو حافظٌ جميعَ الأشياءِ المعقولةِ، ولا ينسى منها ولا واحدة. وبهذا المعنى قال في الاصحاح التّاسع من سفر التّكوين: فإذا غطّيتَ السّماءَ بالغمام، يظهرُ قوسي في الغمام. وأذكرُ ميثاقي معكم، ومع كلّ نفسٍ حيّة في كلّ جسد؛ وفي الاصحاح الثّاني والثّلاثين من سفر الخروج: أذكرْ ابراهيمَ واسحقَ واسرائيلَ عبيدَك. وفي الاصحاح الأوّل من إنجيل لوقا: عَضَدَ اسرائيلَ فتاه، وذكر رحمتَه. وأمثالُ ذلك كثير. هذا لا يدلُّ أنّ اللّهَ قد نسي شيئًا، ثمّ فاق عليه، لأنّه لا يحتملُ نسيانًا لأجل سموِّ معرفته، ولكنْ يدلُّ أنّه تعالى حافظٌ في عقله كلَّ شيءٍ أبدًا دائمًا. وأمّا توسّلُ القائلِ: اذكرْ ابراهيمَ واسحقَ ويعقوبَ وما أشبهَه، فمعناه: اجعلْ معنا رحمتَك يا ربّ، ناظرًا لاستحقاقِ

[illegible]

هؤلاء القدّيسين. ولهذا يقولُ الشّماسُ في القدّاس ܐܬܕܟܪܝܗ̇ ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܘܒܝܕ ܨܠܘܬܗ̇ ܕܕܟܝܬܐ ܘܩܕܝܫܬܐ ܚܘܣ ܘܐܬܪܚܡ ܥܠܝܢ ܘܥܢܝ ܠܢ [اتدخريِه مُريًا أَلْهًا وَبيَد صلاوُاته دَخيتًا وقَديشتًا حُوس واِتراَحَم علَين وعَني لَن]، هذا معناه: اذكرْها "أيّها الرّبُّ الاله"[٥١] أي اذكرِ العذراءَ مريمَ، واشفِقْ علينا وارحمْنا واستجيبنا [واستجِبْ لنا] بواسطةِ صلواتها النقيّة المقدّسة. وقد يؤخذُ الذّكرُ الالهيُّ بمعنىً آخرَ، وهو أنّ اللّهَ يمنحُ عطيّةً خصوصيّةً للخلائق. ولهذا قال في الاصحاح الثّامن من سفر التكوين: وذَكَرَ اللّه نوحًا؛ وفي الاصحاح الأوّل من سفر الملوك الأوّل: ذَكَرَ الرّبُّ حنّةَ، وكان للوقت حبلتْ وولدتْ ابنًا ودعتِ اسمَه صاموئيل. وكذلك يُقالُ: إنّ اللّه ينسى مَن يرفعُ عنه نعمتَه وعطاياه الالهيّة، كما جاء في الاصحاح الأوّل من نبوءةِ هوشع: لا أعودُ أيضًا أرحمُ بيتَ اسرائيل، بل نسيانًا أنساهم؛ وفي الاصحاح التّاسع والأربعين من نبوءة أشعيا: وقالت صهيونُ خَذَلَني الرّبُّ والرّبُّ نسيني. هل تقدرُ الامرأةُ أن تنسى طفلَها حتّى لا ترحمَ ابنَ بطنِها. وإنْ كانت هي تنساه، لكنّي أنا لا أنساك.

والذّكرُ لا يمتازُ بشيءٍ من التّمييزِ الحقيقيِّ والتقديريِّ عن العقلِ الالهيّ، لأنّ كافّةَ الأوصافِ الواجبةِ المطلقةِ هي واحدٌ في اللاهوت. والذي قلناه عن فعلِ التّعقّل، بالنّسبة إلى العقل، قيسه [قِسْه] عن فعلِ الذّكرِ بالنّسبة إلى الذّكر.

[لضرورات طباعيّة نكتفي، بهذا القَدْر من كتاب الالهيّات، في هذا الجزء، ونتابعه في جزء لاحق].

٥١- موجودة عموديًا في الهامش الأيمن.

25– The Lebanese Order was divided in 1770 into: The (Country) Baladite Lebanese Order and the Aleppine Lebanese Order, which became known in 1969 as The Maronite Mariamite Order.

26– Mahfoud Pierre, *Joseph Simon Assimani et la Célébration du Concile Libanais Maronite de 1736*, Librairie de l'Université Pontificale du Latran, Rome, 1965, p 116.

27– Sfeir, Father Boulos, "The Lebanese Synod of 1736: Arabic and Latin Version", *Al Manara* magazine, 1983, issue I, pp. 83 – 106.

28– *Encyclopédie Maronite*, Université Saint Esprit, Kaslik, Liban, 1992, Tome 1, p. 443.

29– Fahed determined the date of the completion of the book of *Natural Science* as 1718. But Assemani bequeathed it to the monks on June 11, 1712 (*Catalogues des Manuscrits*, pp. 99 – 100). He quoted Archbishop Abdo Khalifeh who published this book in 1968 in *Al Mashreq* magazine and indicated a different date, namely 1712 (*Archbishop Youssef Chamoun Assemani, The Scholar*, p. 35). Father Paul Massad indicated the date of completion as 1717 (*Documents Inédits*, volume II, p. 183). It is probable that these mistakes were transmitted by the sources without referring to the Karshouni original and to the text of *The Book of Divinity* (1708) in which the author alludes to the book *Natural Science*.

30– All the manuscripts that were in the monasteries of the Maronite Mariamite Order in Lebanon are now gathered in the library of Notre Dame of Louaize University under the name "Monastery Library".

31– The previously mentioned document written in Latin by Estphan Youssef Awwad Assemani and Youssef Louis Assemani.

32– The number of these manuscripts will be changed upon the completion of the complete catalogue of the manuscripts of the Maronite Mariamite Order in Rome, which is now being prepared at the Notre Dame University of Louaize.

33– See: Badawi Abdel Rahman, *New Introduction to Philosophy*, Second Edition, Publications Agency, Kuwait, 1979, pp. 218 – 220, and also
Tarnas, Richard, *The Passion of the Western Mind*, Ballantine Books, New York, 1993, pp. 275 – 281, 298 – 307, 351 – 354.
Thilly, Frank, and Wood, Ledger, *A History of Philosophy*, Holt, Rinehart and Winston, New York, Third Edition, 1963, pp. 301 – 313, 384 – 397.

34– See: the book of Father Nasser El Gemayel: *Les Echanges Culturels...*, Beirut, 1984, Vol. 1, pp. 209-530.

As for Sfeir, he states, "He was appointed by Carlos IV, King of Naples and Sicily as historian..." (*Al Manara*, 1984, issues 1 & 2, p.173). Notain indicates that King Carlos IV "King of Naples and Sicily", is in fact Charles III, "King of Spain".

14– Notain, Youhanna, *Epitome*..., p. 2.

15– Sources disagree on the date of the decease of Assemani. Some indicate it as December 31, 1768 (El Debs, Fahed, Harfouche). Others consider it to be January 13, 1768 (Notain, Ghanem, Dib, Rizk and El Gemayel). But the book written by Boutros Dib on the testaments of Assemani and his nephews settles this issue because it is based on documents and testaments. Accordingly, the exact date for the demise of Assemani is January 13, 1768.

16– In a book entitled *Catalogue Raisonné*..., by Archbishop Abdo Khalifeh and Father Francis Baissari, it was erroneously stated (p. 100) that the title of manuscript number 124 is *Copy of the Manuscript of the Lebanese Synod 1736*, while the rest of their description of the content are in conformity with the text.

17– The Latin heading does not necessarily mean that the text is Latin as well.

18– Ghanem, Youssef Khattar, *Program of the Brotherhood of Saint Maroun*, vol. 2, Catholic Press, Beirut, 1903, p. 109.

19– Fahed, Abbot Boutros, *Archbishop Youssef Semaan Assemani, The Scholar*, Al Kreim printing press, Jounieh, 1973, p. 26.

20– This heading was given to the complete works of Saint Ephrem Al Syriani, which are divided into six volumes. We should observe that the other three volumes were published in Syriac and Latin by Father Boutros Mbarak, the Jesuit, who had translated volumes I and II, while Father Estphan Awwad Assemani translated the third one.

21– It is a copy of a document entitled "Youssef Chamoun Assemani" written in Latin by Estphan Awwad Assemani, Archbishop of Apamea and prelate of the Vatican Library, and Youssef Louis Assemani, teacher of Holy Liturgy, in the Sapientia in Rome. The original document is authenticated by Henri De Bellino, the keeper of the Vatican Basilica and assistant archivist there, and it is kept in file number 12, fascicle number 277. As for the adopted copy of the document, it is kept in the archives of Bkerke. We have requested Mr. Antoine Sfeir, professor of translation at the University of Notre Dame of Louaize, to translate it from Latin to Arabic. He has kindly obliged.

22– Khalifeh, Abdo, and Baissari, Francis, *Catalogue Raisonné*..., Beirut, 1973, pp. 78 - 79.

23– This manuscript includes more than one work from the works of Assemani under the same number, as will be shown later.

24– "Al Shartouniyya" is a word of Greek origin meaning "to appoint". As for the word "ordination", it is of Latin origin "*ordinare*" also meaning "to appoint". The book, "Al Shartouniyya" (The Book of Holy Orders), includes the various ranks of ordination, that is to say the ordination of clergymen from the lowest ranks to that of bishop.

7– See: Father Nasser El Gemayel in his book: *Les Echanges Culturels entre les Maronites et l'Europe*, Beirut, 1984, Vol. 1, p. 420.

8– Archbishop El Debs stated that Assemani received his doctorate on July 4, 1710; while El Gemayel asserts that he received it on July 19 of that same year according to the Archives of the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith. Sfeir indicated this discrepancy and favored July 19, making reference to the same archives. (*Al Manara*, 1984, issues 1 & 2, p. 169).

9– Some French sources refer to this degree using the term "doctor of philosophy" as stated by El Gemayel in his French book "*Les Echanges Culturels...*" (p. 421) or by Rizk in *Encyclopédie Maronite* (p. 440). But we tend to believe that this translation is not accurate and that a "malfono" degree does not imply that its holder is a "doctor". It is useful in this case to refer to a sure historical document, if any, that equals a "malfono" degree to a "PhD". As for the term "malfono", it is a Syriac word meaning "magisterium" or "teacher".

10– Most sources do not refer to the year Assemani was ordained priest. El Gemayel indicates that the name of the archbishop who ordained him is uncertain and he adds, "it might have been Archbishop Gerges Benyamin, who happened to be present in the Vatican to request the removal of Patriarch Yacoub Awwad from the Patriarchal Chair". (*Al Manara*, 1988, first issue, p. 37) He considered the year 1711 as year of his ordination basing his conclusion on a letter sent by Assemani to the Pope during that same year. Father Nematallah Awwad gave an approximate date for the ordination of Assemani as priest before 1711 as basis for his initiation in the Vatican circles (from the "Manuscripts of Father Nematallah Awwad" written in Rome during the early 20th century. Today it is among the archives of Bkerke). If we refer back to the preface of Father Youhanna Notain in *Epitome on the Patriarchs of the City of God, Antioch* we notice that he indicated the dates in day, month and year to prove that Assemani had joined the clergy on December 13, 1713 and that he was then ordained priest on August 25, 1719. (*Epitome on the Patriarchs of the City of God, Antioch* – The Sacred Congregation for the Propagation of the Faith printing press, 1881, p. 2). As for "Patriarch" Youssef Mbarak Al Rayfouni, he addressed a letter on April 19, 1713 to Chor-Bishop Boutros Al Toulawy, head of priests in Aleppo, indicating that "the aforementioned Father Superior [of Jerusalem] wrote to Priest Youssef Chamoun and others..." (Abbot Boutros Fahed, *Patriarch Yacoub Awwad in the Balance*, 1981, p.61). The latter letter proves that Youssef Chamoun Assemani was ordained priest before that date.

11– See: Father Nasser El Gemayel in: *Les Echanges Culturels...* Volume I, p. 421.

12– Notain, Youhanna, *Epitome on the Patriarchs of the City of God, Antioch,* The Sacred Congregation for the Propagation of the Faith printing press, 1881, preface p. 2. As for El Gemayel, he indicated September 30 as the date on which Assemani occupied this position. See: El Gemayel, Father Nasser, "Youssef Chamoun Assemani Al Hasrouni", *Al Manara* Magazine, 1988, issue I, p. 42.

13– El Gemayel states that "Charles IV, King of the Kingdom of Sicily and then King of Spain, appointed him in 1739 as historiographer of the Kingdom of Naples..." In French he says:
"Charles IV, alors Roi des deux Siciles, et depuis roi d'Espagne, le nomma en 1739, historiographe du Royaume de Naples..." (*Les Echanges Culturels...*, p.430).

2- Most Lebanese sources have agreed on the year of the birth of Assemani, which is 1687. However, the Italian scholar Tipaldo erroneously indicates the year of birth as 1686 - *Tipaldo, Biografia Degli, Italiani,* Vol. I: Assemani. Cardinal Mai also inaccurately determines the year of birth as 1682 - Mai, A., *Novae Patrum Bibliothecae*, t. Xa, Rome, 1905, p. 391 et suiv. But, on the other hand, Lebanese sources have disagreed on the month of birth. While most researchers indicate the month of July for his birth, for example Archbishop El Debs, Abbot Fahed, Sfeir, Dib and El Gemayel, a few others indicate the month of August, for example Notain, Cheikho, Ghanem and Rizk. To determine the exact date of birth of Assemani with year, day and month, in a French booklet on the testaments of Assemani and his nephews, Archbishop Boutros Dib quotes the epitaph on his grave that reads: "Died on January 13, 1768 at the age of eighty years, five months and 17 days". Accordingly, Archbishop Dib concludes that his precise birth date was July 27, 1687. Dib, Pierre, *Joseph Simon Assemani et ses deux Neuveux, Leurs Testaments*, G.P. Maisonneuve, Paris, 1939, pp. 3-4.

3- Researchers have also disagreed on the place of birth. Most of them consider Tripoli as his birthplace (Al Hasarina quarter near Bab Al Tabbana), among them are Notain, El Debs, Ghanem, Fahed and Sfeir. Few others mentioned Hasroun and among them: Cheikho, Rizk and El Gemayel. The only researcher who has worked on determining the exact birthplace is Father Nasser El Gemayel. In an article by him, entitled *Youssef Chamoun Assemani Al Hasrouni*, he states that the birth of Assemani on July 27 "that is to say in the middle of summer, gives weight to our opinion that he was born in Hasroun." Then, he supports his opinion with another argument by saying, "as for what has been stated in some old sources that he was born in Tripoli, we would like to clarify the matter by saying that the records of names of the students of the Maronite School [of Rome] sometime mention the name of the city, state or district to which the student belonged" (*Al Manara*, year 29, first issue, 1988, p. 36)

4- El Gemayel relies on a Syriac Vatican manuscript, number 410, page 77, published by Ibrahim Harfouche in *Al Manara* 1935 - 1936 (*Al Manara*, 1988, p. 36). As for Fahed, he indicates, just like Notain, that Assemani traveled to Rome in 1695, that is to say at the age of eight. Sfeir, (*Al Manara*, 1984, p. 168, and *Dirasat*, 1985, page 220) moreover, agrees with El Gemayel on the year of travel. Rizk, on the other hand, states two possibilities (*Encyclopédie Maronite*, p. 440). In his French booklet, on the testaments of Assemani and his nephews, Dib proved that 1696 was the year during which Assemani traveled to Rome.

5- Some sources mentioned that Assemani mastered over thirty languages. But it is hard to determine the accuracy of this statement. However, what is striking is that mastering a large number of languages during that time indicates the vast culture of Assemani; it also indicates his scientific and literary pre-eminence on his peers, which explains the abundance of works and the diversity of subjects.

6- Father Youhanna Notain published a booklet entitled *Epitome on the Patriarchs of the City of God, Antioch*, by Youssef Chamoun Assemani, to which he annexed a preface on the life and works of Assemani. The booklet was printed in the printing press of the Sacred Congregation of the Propagation of the Faith in Rome in 1881. In his preface Father Notain indicated that Assemani was appointed as translator in the Vatican Library on March 10, 1710. We would, furthermore, like to point out that the preface of Father Notain is one of the oldest and rarest sources on Assemani.

Endnotes

1- Sources have disagreed over the name of the father of Assemani: is it Semaan or Chamoun? Despite the linguistic interpretation that links them together, it is more accurate to choose one denomination so as to stabilize the name. In order to achieve this, we have referred to 27 sources from books and articles. We have found that twelve of them use the name Youssef Semaan Assemani, fourteen Youssef Chamoun Assemani, and one both names without any preference: Youssef Semaani or Youssef Chamoun...that is to say both names with the conjunction "or" in between. We notice that most users of the name Youssef Semaan are authors of old references, for example Youssef El Debs in *The History of Syria*, Louis Cheikho in *The Arabic Manuscripts of Christian Authors*, Louis Blaibel in *History of the Lebanese Maronite Order* or prominent spiritual and intellectual figures such as Patriarch Nasrallah Boutros Sfeir and Philip Hitti.

As for those who chose the name Youssef Chamoun, they included Youhanna Notain in *"Epitome..."* (1881), Nasser El Gemayel in *Les Echanges Culturels entre les Maronites et l'Europe*, Antoine Daou in an article in *Al-Wahda* magazine (1968), Abdo Khalifeh and Francis Baisiri in *Catalogue Raisonné*, Paul Carali in *Abdallah Carali: Archevêque...*, Ighnatios Saade in an article published in *Dirasat* (Studies)magazine (1958), Boulos Sfeir in *The Fourth Centennial of the Maronite School in Rome*, and Paul Massad and Nassib Wehaiba Al-Khazen in *Documents Inédits*. As for Boutros Al Bustani he mentioned both denominations in his encyclopedia: *Da'irat ul Ma'aref*.

Hence, referring to these sources will not help the researcher to determine the full name of Assemani as used by him when signing his papers and books. If we study some of his manuscripts, we will notice the following: in the manuscript of *Dictionary of Syriac Terms: Lexicon* number LP07 in the Monastery of Notre Dame of Louaize we read in the beginning: "started by Youssef Chamoun Assemani..." and on page 38 we read: "written by the most unworthy of people, Deacon Youssef Chamoun Assemani Al Hasrouni son of Chamoun son of the priest Youssef son of the Subdeacon Chamoun known as Khater...", and at the end of page 50 we read for the third time: "it was completed by Deacon Youssef Chamoun Assemani Al Hasrouni...". This sentence is repeated verbatim at the end of page 62. In the seal used by Assemani and imprinted on the first cover page of manuscript number 124 in Bkerke, first serie, we can read the ternary name Youssef Chamoun Assemani. The title of this manuscript is: *Book on the Four Patriarchs of the East*. At the end of Volume I of *The Divinity* (the original copy handwritten by Assemani is kept in the Monastery of the Maronite Mariamite Order in Rome, manuscript number 257, and forms the material of the book we are currently publishing) we read: "Youssef Chamoun Al Marouni..." As for manuscript number 258 (Rome), which contains 3 works: *Introduction to Science, Book of Logic, Book of Polemics,* Assemani handwrote on page 26 his name as follows: Youssef Chamoun Ibn Chamoun Ibn Youssef Ibn Chamoun Al Hasrouni Al Marouni, student of the School of the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith in Rome". Finally, we read in a footnote in *Natural Science* (manuscript number 260, Rome) the name of the author "Youssef Ibn Chamoun Al Hasrouni Al Marouni". After these decisive proofs, we concluded that the full and accurate name of Assemani is Youssef Chamoun Assemani Al Hasrouni, known as Youssef Chamoun Assemani. Thus, it is inappropriate after the presentation of such proofs to replace the denomination of "Chamoun" with "Semaan" under the pretext of linguistic concordance because linguistic concordance is unacceptable in a proper noun especially if not confirmed by the owner of the name.

the East" through its writings and not through its people, nature, archeology, and tradition. It is also true that this vital work might form the other aspect of Orientalism, a luminous and effective aspect that restores to the East its intellectual, traditional and cultural stature in the history of nations and peoples. But, despite its significance, this work remains in the category of collection and classification, meaning in the category of accumulated knowledge and not of knowledge itself. Does that mean that I am trying to belittle the status of our scholar? On the contrary, I aim at shedding light on the key behind our understanding of Youssef Chamoun Assemani and consequently on replacing the thought of collection and classification with the thought of research, logic and creativity in an attempt to clarify priorities and to consecrate the right sequence in our evaluation of this scholar. Hence, to me, the value of Assemani does not lie in the *Oriental Library* despite its grandeur, importance and fame. The value of Assemani lies in other lesser known and unpublished books, books that can be classified under theology and philosophy in which the author delved into logical dialectic and tackled issues that concerned and still concern the history of humanity. The latter reveal the intellectual capacity, scientific precision and cultural wealth that typified the author. That alone forms the primary reason for his value.

Consequently, we choose to publish a book we consider among the most prominent and distinguished books of Assemani, even though it remains in its manuscript form. This book is *The Book of Divinity* in its three volumes. We aim via this publication to alter the common and erroneous equation that "equates" the name of Assemani with the *Oriental Library*. One of our objectives is to reach a more accurate equation that "might equate" the name of Assemani with *The Book of Divinity*.

Stature

Despite all that has been written on Youssef Chamoun Assemani and on all his published works, he remains an outstanding Lebanese scholar who requires more in-depth research and study not only because of his intellectual importance but because of the confusion and debate that his works and biography entailed.

The most important paradox, in my opinion, is the common misunderstanding of the value of this prominent figure. Most researchers agree that the key of this value lies in the following: first, the prestigious titles he acquired and the high-status Vatican posts he occupied; second, the enormous quantity of writings he left behind, among which is his most famous book, the *Oriental Library*; and third, the important role he played in preparing and organizing the Lebanese Synod. Undoubtedly, the titles and posts are clear evidence of the stature of their holder in society and in the institutions he was part of. But this eminent status is a sign of dwindling homage and supremacy that disappears with the disappearance of its owner. Certainly the role of Assemani in preparing the document of the Lebanese Synod is one of historical distinction. What is constant is the written imprint. What is everlasting is the intellectual and creative mark that records the achievements of its owner and his contribution in the history of human thought and the development of human culture. From here, I find myself an advocate of the school that believes that authorship is the most supreme and constant imprint a man can leave behind; for one can be immortalized with the immortality of his works or can disappear with their disappearing. Hence, if we all agree that writings are more important and more constant than titles and ranks, we move to the second paradox that shades the attempt at clarifying the value of this prominent figure. Here, most researchers agree, as I have previously mentioned, that the *Oriental Library* was and is the key to the fame of Assemani. Thus, it is the reason for the essential value of this scholar.

However, I find myself disagreeing with this opinion on the definition and key of the intellectual value of this man. It is true that he played a great role in collecting Eastern Christian heritage and it is equally true that he classified, categorized and established a catalogue of the Eastern Manuscripts considered an encyclopedic work that unveils the "magic of

The above table indicates that the Eastern subjects treated by Assemani are approximately three times as many as the Western subjects.

If we take a look at the languages that Assemani used in writing, we notice that he wrote twenty-three books in Arabic, two in Syriac, and eleven in Latin. Sources do not indicate the language of composition of the other works. For more details, one may consider the following table:

Table of Languages Used by Assemani

	Arabic/Karshouni	Syriac	Latin	Unmentioned	Total
Ecclesiastical researches	2	-	2	9	13
Theology	8	1	1	3	13
Canon law	4	-	1	4	9
Philosophy	7	-	-	-	7
History	-	-	2	2	4
Library Rules and Catalogues	-	-	3	1	4
Languages	2	1	-	1	4
Elegies	-	-	1	-	1
Letters	-	-	1	-	1
Total	23	2	11	20	56

We conclude by saying that the Eastern touch is dominant in the works of Assemani both content and language-wise. This implies that the "latinization" of Assemani was only a means and not an end. It was a way for him to spread his traditional Eastern roots in the midst of the educated West from its spiritual and intellectual rostrums. We are not saying this to defend Assemani but to reiterate a truth we have proven by numbers and facts. In that sense, Assemani does not differ from his Lebanese scholarly counterparts, who, from the 17th century up to our present day, have directed their works to the West and have used the language of the West in the hope that they can spread the Eastern culture with its heritage, interests and horizons.

Perhaps Assemani realized the magnitude of this situation and delved into it from the back door in order to build a special platform of Western outer features and Eastern core. The Western facade is a cover that attracts the Italian or the French man and prepares him to accept the Eastern core as a new material in his culture and as another dimension among the dimensions of human heritage.

As proof of the above concept, we notice that, when Assemani visited Lebanon as Apostolic Delegate, his aim was to organize the affairs of the Maronite Church and to convene the Lebanese Synod in order to give this organizational structure an Eastern aspect. Moreover, we also remark that his first visits to the East were to collect Eastern manuscripts from Lebanon, Syria, Egypt and Cyprus. It is as if he unknowingly launched an intellectual Orientalist movement that searched for the origins of theological, philosophical and literary works emanating from the East before the arrival of the Westerners in the form of tourists, researchers and authors.

If we study the collective works of Assemani, we notice the following: out of fifty-six work, twenty-five are on Eastern subjects, nine on Western subjects and eighteen on general theological and philosophical subjects, while four joint works that deal with the same subject as treated in the East and the West. For more details, one may consider the following table:

Table of the Eastern Characteristics of the Writings of Assemani

	Eastern	Western	General	Joint	Total
Ecclesiastical researches	8	2	1	2	13
Theology	3	-	10	-	13
Canon law	6	2	-	1	9
Philosophy	-	-	7	-	7
History	3	1	-	-	4
Library Rules and Catalogues	2	2	-	-	4
Languages	3	1	-	-	4
Elegies	-	1	-	-	1
Letters	-	-	-	1	1
Total	25	9	18	4	56

have mentioned. This is perhaps due to the theological upbringing of Assemani in Rome since the age of nine, in an era when the Arabic linguistic Renaissance and the Oriental lightening were still in there formative stage. Indeed, even if many philosophers and theologians of the Middle Ages and the early Renaissance period tackled the same subjects, the work of Assemani reveals an Eastern point of view on an important topic in theological philosophy.

Latinization

This trend originated with the strengthening of the political and religious relations between the Maronites and the West during the age of Louis XIV. The relation intensified with the settling of some Maronite clergymen in Paris and Rome; the latter left behind them writings in French or Latin or Italian[34]. Hence, they had an impact on the cultural movement in Europe with the beginning, and during, the Renaissance period.

Accordingly, this begs the question: Why did the Maronites choose this path? Didn't they fear that their eastern identity might disappear in the melting pot of the West? Did they give up their leading spiritual and cultural role to become followers? This line of questioning increased and turned into blame and criticism in the circles of some intellectuals, especially with the rise of prominent figures such as Assemani who solidified this unity with the West when organizing and participating in the successive Church Synods.

Some blame Assemani for choosing this direction and officially transferring from the Maronite Rite to the Latin Rite, hence, integrating himself with the Vatican circles and becoming an Apostolic delegate and conservator of the Vatican Library. Instead of seeking to incorporate a more distinguished Eastern Maronite presence, he contributed, knowingly or unknowingly, to the meltdown of the unique Maronite personality into a general Catholic one. Thus, rather than becoming an Eastern Maronite teacher in the West, he became a Catholic scholar of Eastern roots.

We can answer the above argument with the following: was the West ready, even more, is it ready today, to accept Eastern intellectual and spiritual achievements that maintain their Eastern features and characteristics while in the West?

combines literature, philosophy and theology, a distinguished combination that remains one of the dominant features of the *Book of Divinity*.

In volume III of the *Book of Divinity*, the author tackles the issue of creation, which stands on equal distance from philosophy and theology. But, despite that fact, Assemani is content, once more, to have recourse in the Old and New Testament, the Acts of the Apostles, and the ecclesiastical councils (Vol. III, pp. 166-167). He even adopts the argument of faith while attempting to prove an issue that forms a quintessential axis in philosophy: creation. In the course of his discussion, he considers that "it can be proved to the one who accepts the Divine Book that God is the creator of all beings..." (Vol. III, p. 167). This statement asserts, in one way or another, that the proof of creation is nonexistent outside inspiration (Vol. III, p. 168). The author, however, failed to notice that "he who accepts the Book and the inspiration" does not need proof anymore, for he who needs proof should search for it outside the Book and away from inspiration in order to attain the truth of faith. Interestingly enough, the author touches upon some of the philosophical approaches such as creation ex nihilo to creation out of pre-existing matter (Vol. III, pp. 169-171) and here too he cites nothing more than biblical texts. In his discussion on creation and the end of the world, he briefly points to "some ancient philosophers" without naming them and then returns to the "sayings of the Church Fathers" on this problematical philosophical issue (Vol. III, pp. 173-175). This begs the question: was Assemani able to clarify the philosophical dilemmas of these quintessential issues? Was he able to establish a philosophical understanding that supports or complements the theological understanding of these issues? It is very difficult to come up with a positive answer to such questions.

The fact that the language of Assemani in *The Divinity,* in its three volumes, reflected a weakness of structure, vocabulary and grammar can be explained as follows: first, the Latin culture of Assemani predominated over his Arabic one. Second, his thoughts and ideas transcended his linguistic capacities. Thus, we deemed it appropriate not to delve into the intricacies of the linguistical background of Assemani, so that the reader will remain in par with his views and expressions.

Conclusively, this book attempts to form a solid intellectual structure distinguished by the coherence of its chapters and the permeation of its details despite some intellectual, linguistic and structural gaps that we

approach directly related to the science of divinity, which is the main topic of the book?

What justifies this line of questioning is that Assemani in his interrelated, complicated and precise treatment of the topic of divinity does not always conserve the required intellectual balance in bridging all the gaps of the given subject. He deals with some important issues in a few lines, while treating other less important ones at length. One notices, for example, that in his search for the "essence" of God he contents himself with five lines (Vol. I, p. 53), in his search for the existence of something as perfect as God he settles for a "chapter" of nine lines (Vol. I, p. 92), and in his treatment of the divine power in creating beings he contents himself with a chapter of five lines (Vol. I, p. 157), but responds to the argument of denying the body of God in a chapter of seven pages (Vol. I, pp. 53-60).

In Volume II of the *Book of Divinity*, the researcher will undoubtedly notice that the author confines himself to ecclesiastical premises in arguing certain theological beliefs. For example, "without the divine inspiration one cannot acquire knowledge of the Trinity" (Vol. II, pp. 5-6). The argument of divine inspiration often recurs in the text (Vol. II, pp. 11-12). However, it lacks philosophical dialectic and theological argumentation, which could be attributed to the fact that in the beginning of the 18th century (when this book was written) the theological ecclesiastical belief was not subject to debate, which led the author to cite the Bible, the Councils and Saints (Vol. II, pp. 9, 22, 41-45, 63, 123, 125, 138, 160...). But, it is not a matter of taking recourse in divine inspiration every time our mind runs into a different form of inspiration; it is rather an attempt to synthesize between mind-inspiration and science-faith. Thus, the rules of the mental game change in the second volume of the *Book of Divinity*. Therefore, instead of treating the subject of divinity via a philosophical reading of the Holy Bible, as was the case in most of the chapters of volume I, the author, in most of the issues tackled in volume II, is defending the essence of the biblical text by citing the text itself instead of supporting it with external citations or alternative logic and instead of using logical premises to corroborate facts of faith.

It is worth noting that chapter five of volume II, entitled "On the Word", is one of the most beautiful chapters of the book especially with respect to the theological explanation of the "Verb" and the "Word". Here Assemani

Assemani considers that absolute divine attributes are divided into necessary attributes and potential attributes. He argues by stating that the necessary attributes are not distinguished from the Divine Essence, while the potential attributes are distinguished from the supreme essence according to its human significance. Here, we face an advanced train of thought expressed in a language drawn from the age of the author. This means that Assemani tried to be a pioneer in his thought but not in his language. Thus, we conclude that the subject of *The Book of Divinity*, and its methodology of treatment and discussion confirms the intellectual depth of the author; but it does not necessarily reflect a literary richness embodied in the author's style nor does it reflect a language as refined as the thought of the author. His language is laden with terms or semantics that exude logical, intellectual and philosophical significance but, on the other hand, it needs a strong linguistical structure based on short clear sentences rather than long, intertwining and complicated ones. But that does not deny the author the clear mindedness he is endowed with and logical reasoning remains one of the constant characteristics of the thought of Assemani.

Let us take as example his discussion about distinction. After defining the latter, he divides his treatment into three sections: "mental" distinction or "virtual" distinction, "real "distinction, and "relative" distinction (pp. 30-31). But one has to read the text a couple of times to understand its detailed context and to familiarize oneself with its sequence, coherence and consistency. This compels us to say that if Assemani was predestined to possess a mastery of Arabic rhetoric and style, for if he had contented with the simplicity, clarity and brevity of the structure of the Arabic language, he would have realized in his intellectual works, in general, and *The Book of Divinity*, in particular, his ultimate literary objective, as he did in philosophy and theology.

Among the resources that Assemani used in his research on the "unity" of God are texts like the Holy Scriptures and books by scholars and teachers, etc... If we measure these resources with respect to the chapters of the book, we would find that most of them are derived from The Bible and few of them are based on the teachings of St. Augustine and St. Aquinas. This leads us to question to what extent Assemani enriched his philosophical and theological research with approaches from European schools of philosophy especially those that were present during the medieval ages and the Age of Illumination. If he derived benefit from it, why didn't he indicate it in detail? Why did he marginalize an essential

causes…until he reaches the First Determining Cause, God. He discusses every kind separately and highlights the logical paradoxes between the inevitability of existence, existence in essence, potential existence and the hierarchy of creatures, while discussing, comparing and matching evidence and logical arguments (Vol. I, pp. 22-24).

In the philosophical field, it seems that Assemani has most probably read Aristotle, Aquinas and Augustine, especially since he quotes them and adopts some of their arguments while presenting evidence on the existence of God. Among these evidences is the cosmic evidence or the cosmic argument based on the duality of the potential and the actual, which belongs to the Aristotelian philosophy, and then Thomist philosophy. It seems that Assemani did not familiarize himself with the existential argument or the ontological existential proof of the existence of God proposed by such prominent figures were Descartes (1596 - 1650) and Leibniz (1646 - 1716). Assemani did not disregard citing Descartes and Leibniz, but he also did not include the existential argument in *The Book of Divinity*. The ontological argument states that "a supremely perfect being" must exist in reality and not only in the mind. If did not exist in reality we would not have been able to imagine it in its perfect state. The mere concept of "a supremely perfect being" is in itself proof of his existence in reality that is in truth and in the mind as well[33]. As for the teleological argument in the evidence for the existence of God, Descartes, Pascal and Le Roy criticized it and Einstein and Max Blanc defended it. Assemani only used the purely religious side of it, as revealed in the texts of the Holy Scripture and the Books of Saints. Furthermore, the moral argument defended by Kant and revived by Louis Laval and René Le Senne is present in the chapters of *The Book of Divinity* but not as a philosophical approach within a methodology of building logical arguments to prove the existence of God.

It should be noted that Assemani frequently quoted the Holy Bible (Old and New Testament) as if *The Book of Divinity* is confined to the philosophical explanation, based on the science of logic, of the theological aspect. Moreover, Assemani uses a philosophical language to interpret the New Testament, and he establishes a solid logical edifice from the Holy textual structure. The reader also notices that the author indicates from time to time other works he already authored on the science of logic and nature; for example he states "as mentioned in the *Book of Logic* " (Vol. I, p. 28) and "as evident in article fifteen of *Natural Science*" (Vol. I, p.104).

philosophers have said... Then he follows this with the subsections of the subject, then the sections of the subsections, and he supplements them with a series of logical proofs based on logical and sometimes linguistical dialectic. Later, he states the counterarguments often without specifying their source, but he replies with one answer or more to each. In his answers, he sheds light on logically valid examples. He often quotes the Bible (Old and New Testament), and he rarely cites specific philosophers or scholars by name. From time to time, he has recourse to dialectical evidence and logical proofs. Thus, one chapter ends and another begins in a close sequence until the end of the book.

There are also a few chapters where he adopts a question-answer formula, where questions on a given theological issue succeed one after the other and are later followed by answers. Sometimes, there are different answers for one question. This logical structure, or methodology of approach, forms another style of the general organization used in the book. Among the few chapters that follow the question-answer pattern is chapter ten from article 12. The chapter is entitled "Can God Create Another World More Perfect than the Existing One?" (Volume I, pp. 152 - 156).

Despite the fact that Assemani relies on scholars and intellectuals in his philosophical debates and argumentations, he rarely names them. He often uses phrases that generalize rather than specify like, for example, "some scholars said" or "according to scholars" (Vol. I, pp. 12 - 13) or "according to pioneer philosophers" (Vol. I, p. 32). The following are few examples of those quoted by Assemani: Thomas of Aquinas on the evidence for the existence of God (Vol. I, pp. 8, 15) and human nature united with God (Vol. I, p. 149); St. Augustine on the unity of God (Vol. I, p. 44), the non-existence of the physical God (Vol. I, pp. 57, 58), good and evil (Vol. I, p. 90), the omnipresence of God (Vol. I, p. 115), the presence of God in all things (Vol. I, p. 119), His presence in the imaginative place (Vol. I, p. 122), the issue of time (Vol. I, p. 124), and the evaluation of the past and the future (Vol. I, p. 158); and Aristotle on the dualism of matter (Vol. I, p.58), and on the question of good and evil (Vol. I, p. 88).

The influence of philosophy is evident in the thought of Assemani, as in the subject of "cause", which he divides into primary cause, determining cause, efficient cause, material cause and final cause, the contrasting

discussion of their entire meaning, as if by that Assemani was searching for the philosophical dissection of each debatable issue, meeting the argument with a counterargument and discussing the evidence with either recalling it or refuting it or criticizing it. The influence of logic and philosophy is apparent in the method of approach used by the author despite the difficulty of the language, which sometimes tends to more and more ambiguity, be it intentionally or unintentionally.

In his approach towards the knowledge of the existence of God, Assemani passes from "explicit" knowledge, as he calls it, to "implicit" knowledge. From his explanation we understand that "implicit knowledge" is the essential knowledge, where the knowledge of God is the knowledge of otherworldly happiness and moral knowledge, or what he calls: "the primary rule for human deeds". What is remarkable is that Assemani follows his discussion with a series of rebuttals, as if he were searching for counterarguments to form an integral part of this debate. One of counterarguments he treats is: ignorance of the unity of existence, which makes "God and the being as one". The delusion lies in determining the meaning of happiness and the "moral law", and the importance of distinguishing between potential existence and existing in act, since science does not contradict knowledge and the character of the Greater Good of God is not a prerequisite for his existence because this character, as Assemani replies, exists with the existence of God (Volume I, pp. 5-10).

We have used these examples to indicate the reliance of Assemani on probative dialectic in treating theological matters. In chapter four of the first article of volume one of *The Book of Divinity*, he analyses the types of evidence, their methodology and their foundation, as if by that he were trying to define and refine the research tools he uses in his writings. It was not long before he resorted to the philosophical approach starting from the chapter that questions: "Can we prove the existence of God?". In attempting to answer the latter, he resorts once more to analyzing external and internal proof and relating these with the limits of knowledge and the role of the mind. In this way he puts over his arguments in all aspects and from all sides, thus, achieving his goal. If we want to locate a certain methodology he used to treat the subject of divinity, we should find that in most of the chapters he used the following logical structure:

First, he begins the chapter by defining the concepts. He usually starts this definition with the verb "say": *we say*, or *some have said*, or *some*

The length of the manuscript is 270 mm, its width is 203 mm, and its thickness is 39 mm. Writing is confined in two columns. The number of lines varies between 24 and 31 lines in each column.

As for the second and third volumes of *The Divinity*, they form one manuscript presently bearing the number 256 from the manuscripts of the Maronite Mariamite Order in the Monastery of Saint Anthony the Great in Rome.

This manuscript is copied on glossy paper bound by parchment cover. The language used is Arabic in Syriac script (Karshouni). Its ink is dark black in places but mostly light in others. It carries traces of humidity and hands oil. It has loosened papers and fascicles but it is in a better condition than the previous manuscript. It is made up of nine numbered fascicles and its unnumbered pages total 180. The writer adopted, in this manuscript as well, the method of initialing the first word of each fascicle on the bottom of the last page of the previous fascicle. Furthermore, a single white paper protects the manuscript at the front and at the back. Page 164 is white and it separates the two sections of the manuscript. As for pages 53 to 56, they were written on papers that are smaller than the rest of the manuscript papers; while pages 55 and 56 are white, pages 53 and 54 carry an annex. The writer notes the need to copy that annex at the end of the first column in page 52.

The length of the manuscript is 267 mm, its width is 197 mm, and its thickness is 22 mm. Writing is mostly confined in two columns. The number of lines varies between 24 and 31 lines in each column.

Since both manuscripts are the first draft handwritten by the author himself, they include a lot of corrections and annexes and the reader will be able to see a facsimile of each page. Moreover, we have indicated the important footnotes and additions in their places while reprinting the Arabic text.

An Attempt to Understand *The Book of Divinity*

The dialectical nature of Assemani is evident in *The Book of Divinity* through his manner of tackling the complexities of his research. The book does not only go into the details and particulars, but also undertakes the

theological works remain unpublished. This indicates that, as yet, we are not dealing with Assemani in a scientific objective manner. All that has been written about him has been for ecclesiastical and religious purposes and not for intellectual, cultural and traditional ones. This is an essential problem in the nature of our attitude towards our nation, a problem based on the fact that we do not take ourselves seriously. Every time we discuss a Lebanese figure we either do so with respect to an institution or a concerned organization, or we do not discuss him at all. Few are the studies and publishing projects that stand alone for reasons related directly to them. This explains our falling behind in this domain.

The Book of Divinity: The form

The first book of *The Divinity* is the manuscript 257[32] from the manuscripts of the Maronite Mariamite Order kept in the Monastery of Saint Anthony in Rome.

The manuscript examined by Mr. Sami Salameh by request from the General Superior of the Maronite Mariamite Order, is the original copy, written on glossy paper, bound by parchment cover torn in the middle of the back. The language used is Arabic in Syriac script (Karshouni) with a little Syriac. The ink is dark black in one place and light in others. It carries traces of humidity and hands oil and has loosened papers and fascicles. Its pages were originally unnumbered but there seems to be someone who numbered them and they total 414 pages. But, the person who numbered the pages missed the page between pages 389 and 390; hence the number of pages should be 415. We should point out that pages 389 and 390 are smaller in size than the other manuscript papers. The writer added them to write a long annex to the text situated on the fifth line before the last from the second column on page 388. As for the fascicles, they are numbered and amount to 20. Furthermore, the author adopted the method of initialing the first word of each fascicle on the bottom of the last page of the previous fascicle. The handwriting is sometimes decipherable only with difficulty due to the ink bleeding through the pages. The manuscript is protected with a single white paper at the front and another one at the back.

Notes on the Diagram Table

1. The works of Assemani are distributed, in order of size, between authorship, classification and translation according to the following rounded up rates: authorship 68%, classification 25% and translation 7%, if we take only the headings of the writings into consideration. But, if we consider all the volumes, we find that the rates differ accordingly: authorship 44%, classification 52%, and translation 4%. This difference is due to the discrepancy between the number of volumes and the number of titles especially in the category of classification where the number of volumes is 86 volumes for 14 titles. This size explains the higher rate of the books of classification. This rate exceeds the authorship by 8%.

2. The works of Assemani are distributed, subject wise, according to the following rounded rates: ecclesiastical researches 23%, theology 23%, canon law 16%, philosophy 13%, history 7%, library rules and catalogues 7%, languages 7%, elegies 2%, letters 2%. But, if we rely on the total number of volumes in every subject, we shall end up with the following rates: ecclesiastical researches 22%, theology 8%, canon law 20%, philosophy 5%, history 18%, library rules and catalogues 22%, languages 3%, elegies 1%, letters 1%.

3. The writings of Assemani concentrate on ecclesiastical researches, theology and philosophy. The main topics of his collection and classification work concentrate on library catalogues and canon law. As for his translations, they were mostly related to ecclesiastical research.

4. The works of Assemani that have been published until now, 315 years after his birth and 234 years after his death, are 27 books out of 56, that is 48% of his works, and 49 volumes out of 164, that is 30% from the total of his complete works. This means that Assemani, despite all that has been written about him and despite his published works, remains unknown. This neglect and injustice should be repaired and remedied.

5. Finally and most importantly, we should note that the core writings of this scholar remain unpublished. From his seven philosophical works only the one on natural science was published, while his thirteen

Table of the Works of Youssef Chamoun Assemani

	Authorship		Collection & Classification		Translation		Total		Incomplete works		Published works	
	No. of titles	No. of volumes	No. of titles	No. of volumes	No. of titles	No. of volumes	No. of titles	No. of volumes	No. of titles	No. of volumes	No. of titles	No. of volumes
Eccelesiastical researches	9	15	2	17	2	4	13	36	2	8	11	18
Theology	13	13	-	-	-	-	13	13	-	-	-	-
Canon laws	-	-	8	32	1	1	9	33	2	15	7	11
Philosophy	7	9	-	-	-	-	7	9	-	-	1	1
History	3	28	-	-	1	1	4	29	2	15	2	5
Library Rules and Catalogues	-	-	4	37	-	-	4	37	2	26	3	10
Languages	4	5	-	-	-	-	4	5	-	-	2	3
Elegies	1	1	-	-	-	-	1	1	-	-	1	1
Letters	1	1	-	-	-	-	1	1	-	-	-	-
Total	38	72	14	86	4	6	56	164	8	64	27	49

Elegies

Book on Elegies (1732 - 1740)

Assemani did not write a book with this heading. But we deemed it adequate to gather all his elegies in what might be considered as a book on this subject, which can be listed in his bibliography. This collection includes three texts, among which is an elegy for Pope Benedict XIII that was delivered by Assemani in the Basilica of Saint Peter in the Vatican on February 22, 1730 (Fahed: 28). Father Notain mentions that the date of that elegy was 1732. As for Father El Gemayel, he points out that it was delivered in the Church of the Dominican Fathers on February 22, 1733 (*Les Echanges...*, p. 494), which contradicts Abbot Fahed, who stated that it was printed in Rome in 1732. Furthermore, we should indicate that according to the *Annuario Ponitificio* Pope Benedict XIII died on February 21, 1730. The elegy of Frederic Augstus II, the king of Poland, was delivered in the Basilica of Saint Clement on May 22, 1733 and was printed in the Vatican on the Vatican printing press in 1733. The elegy of Pope Clement XII was delivered on February 18, 1740 and was published during the same year.

Letters

The Letters of Assemani (1720 - 1759)

Assemani did not collect his letters in a book . But, some researchers referred to some of his letters dating between 1720 and 1759 (El Gemayel, *Les Echanges...*, volume I, pp. 491 - 500). He might have written other letters before 1720 and after 1759. We judged it best to give each of these letters a separate title and bind them in one book. This project requires a huge and independent effort to search for the letters of Assemani, gather them and verify them so that they may be published in a book that might be added to the list of his writings.

Furthermore, we deemed it best to establish a diagramed table of the writings of Assemani for more clarity and detail according to the different subjects.

On Languages

1- The Syriac Lexicon (1705 - 1715)

It is a Syriac language dictionary. Assemani co-authored it with Deacon Youhanna Al Mtooshi from Cyprus. This book failed to be mentioned by the sources maybe because the unique copy of it is kept in the Monastery of Notre Dame of Louaize, Zouk Mosbeh, and none of the researchers studied it. The manuscript bears the number LP07 and is formed of 273 large-sized pages. The writing is still readable and decipherable. It was handwritten by the authors.

2- Arabic Language Grammar (1735)

Some of the resources mentioned it in association with the catechism book, while others failed to do so completely. Assemani propably wrote this book in conjunction with the *Book of Catechism* and both books were bound in one volume despite the lack of relevance between them. The title in Latin denotes both subjects together. Resources did not venture into the contents of this book and the only source that did so independently was the article of Father Karam Rizk in the *Encyclopédie Maronite* (volume I, p. 442). Father Rizk mentions that the book was written in Syriac script and was printed in Rome in 1735.

3- Greek Grammar (1737)

Written by Assemani, it deals with the origins and fundamentals of the Greek language. The book is made of two volumes and was printed in Orbino in the printing press of the Holy Eucharist (Father Notain: 4). Resources did not delve into the contents of this book and its linguistic details. Father El Gemayel states that L. Moranti cited this book in : *L'Arte Tipografica in Urbino* under number 453.

4- Syriac Grammar [s.d.]

It was written by Assemani in Arabic and provided by him with Syriac vowel points (Al Debs, *Al-Jame' Al-Mufassal*: 473 - 481). Resources indicate that this book survived the fire and is still safely kept with the heirs of the author (Notain: 8). Researches, on the other hand, did not reveal its contents.

Gorgias Press, a publishing house in New Jersey, in the United States of America, is now working on reprinting this collection.

2- Rules and Regulations of the Vatican Library (1739)

Assemani devoted himself to establishing the Rules and Regulations of the Vatican Library during his term as conservator of this library. This book was printed in the Vatican Printing Press, in three volumes and in Latin. Sources did not refer to its contents. Pope Clement XII confirmed it via a Papal Bull issued from the Vatican in 1739, that is to say the year of its publication.

3- Indexes of Eastern Manuscripts (1756 - 1759)

Assemani co-authored this book with his nephew Bishop Estfan Awwad, the Metropolitan of Hama. These indexes were initially divided into twenty volumes: six for the index of the Eastern Manuscripts, four for the index of the Greek Manuscripts, and ten for the index of the Latin Manuscripts, as mentioned in the introduction of the first volume. But the publishing was confined to three volumes only: Volume I: Hebrew and Sumerian manuscripts, printed in Rome in 1756 – Volume II: Syriac and Chaldean manuscripts, printed in 1758 – Volume III: the remaining Syriac and Chaldean manuscripts, printed in 1759. Furthermore, only eighty pages were printed of the fourth volume. Abbot Fahed states that these published volumes all perished in the fire along with the library of Assemani. However, Father Antoine Daou affirms in an article on Assemani that just one copy escaped the fire. This copy is still safely kept in the Vatican Library and bears the number 13202 from the Latin section (*Al Mashreq*, 1968, vol. 3 – 6, p. 266).

4- Index of the Orsini Library Manuscripts [s.d.]

Assemani wrote this index in Latin for the collection of the manuscripts of Fulvio Orsini. He gave each manuscript a separate title and recorded it in the aforementioned index. This index is kept in the Latran University in Rome and bears the number 7205 (Rizk, ***Encyclopédie Maronite***, vol. I, p. 444). The remaining sources did not cite this work.

Debs, Ghanem and Father Sfeir only mention the four published volumes, Father Boutros Daou indicates that the entire collection is made of thirteen volumes. Abbot Fahed contradicts himself in his book on Assemani for he mentions, in a first place, that this collection is made of twelve volumes (p. 26) then, in a second place, he says, quoting the third volume of the collection of Cardinal Mai in Latin (p. 166), that the *Oriental Library* "was published in four volumes only, and was lacking nine others..." (p. 42). On the other hand, Father Rizk specifies the number of volumes in this collection as twelve (*Encyclopédie Maronite*, volume I, p. 442). After establishing a comparative table between the list of these volumes mentioned by Abbot Fahed, Father Boutros Daou and Father Rizk we came up with the following conclusion: Abbot Fahed failed to mention the ninth volume along with its title. It probably was an unintentional mistake, for he directly shifted from volume eight to volume ten. As for the details of both parts of volume three (subjects and publishing date), they were mentioned by Abbot Fahed and Father Rizk and not by Father Boutros Daou. The latter considered that the second part of volume three is volume four and this is the mistake that led to a list of thirteen volumes rather than twelve. As for Father Antoine Daou, he paid attention to the two parts of volume three and mentioned the contents of each in addition to detailing the contents of the other three published volumes. But, he stopped here without further indicating the remaining unpublished volumes (*Al Wihdat fil Iman* magazine, October 1968, pp. 285-288). As for the accurate list of the collection of the Oriental Library, it includes twelve volumes: 1: Orthodox Syriac authors, published 1719 – 2: Monophysite Syriac authors, published 1721 – 3: Part I: Nestorian authors, published 1725, Part II: the Nestorians of one nature, published 1728 – 4: Greek authors, Father Rizk states that it was meant to be published in 1736, meaning that it remained unpublished – 5: Syriac and Arabic translations of the Bible – 6: Syriac ecclesiastical writings – 7: Syriac Synods – 8: Arab Synods – 9: Greek authors whose works were translated into Syriac and Arabic – 10: Christian Arab authors – 11 and 12: Muslim Arab authors. The title of the collection of the *Oriental Library* in Latin is: ***Bibliotheca Orientalis Clementino – Vaticana***. We finally would like to point out that the four published volumes were printed on the printing press of the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith in Rome and none of the sources indicated whether they were reprinted or not. It is also worth noting that

volumes deal with the old Napolitan and Sicilian writers, while the seventh and eighth volumes discuss the Napolitan and Sicilian heritage. (*Al Wihdat fil Iman* magazine, October 1968, p. 290).

3- History of Old and Modern Syria [s.d.]

Assemani completed nine volumes of this collection. The first volume deals with the geographical map of Syria, the second with Palestine, the third with Phoenicia, the fourth with Syria around the Euphrates, the fifth with Mesopotamia, the sixth with Assyria, the seventh with Cilicia, the eighth with the Arab countries and the ninth and final one with the island of Cyprus. Abbot Fahed indicates that the ninth volume talks about Egypt and not Cyprus as mentioned by Father Notain and Archbishop El Debs. He bases his conclusion on the collection of Cardinal Mai (p. 167) *Mai A., Scriptorum Veternum Vaticana Collectio*. Father Notain mentions that volumes two and nine and extracts from other books were salvaged from the fire, while Archbishop El Debs indicates that volumes eight and nine "and part of the remaining books escaped the fire and they are now with his heirs".

4- Oriental History [s.d.]

The heading was cited under different denominations among which are *Oriental History* and *Eastern History*. The book is incomplete and is made up of nine volumes: the first on the Maronites; the second on Greek Melkites; the third on the Druze and Nasoræans; the fourth on Islam and the Muslims; the fifth on the Copts; the sixth on the Syriac Jacobites; the seventh on the Abyssinians; the eighth on the Syriac Nestorians; and the ninth on the Armenians. Cardinal Mai cited it in his Bibliography on the writings of Assemani.

Indexes and Library Regulations

1- The Oriental Library (1719 - 1728)

Assemani gathered the manuscripts, classified them in the Oriental Library of the Vatican, introduced their authors, summarized their contents and commented on them in Latin. This collection is made of twelve volumes and thirteen parts but there has been a difference of opinion as to the final number of these volumes. While Archbishop El

7- Book of Polemics (1710)

It was written by Assemani in Arabic and just like the *Book of Logic* and the *Introduction to Science*, this book is contained in the same volume as those previously mentioned; it is manuscript number 258 in Rome. Most scholars believed that the three manuscripts form one book despite the discrepancy in the completion dates of each. One might complement the other with respect to the general subject, but the writer adopted the term "book" of logic and "book" of polemics and specified independent dates for each. This confirms his wish to consider the autonomy of these 3 books. *Book of Polemics* was completed on May 29, 1710.

On History

1- Oriental History by Boutros El Masri (probably 1721)

Ibrahim Al Haqlani first translated it from Arabic to Latin. Assemani re-translated it and added four articles. According to Father Notain and Archbishop El Debs, it was printed in Venice in 1731 in the printing press of Bartholomeo Iafarina. However, Abbot Fahed and Father Sfeir point out that the date of publication is 1729. In the Vatican Document[31] on the writings of Assemani the date of publication of the above book was 1721. Furthermore, Father Boutros Daou does not cite this book nor does he specify the date of its publication. Sources do not delve into the contents of this work and its subjects. Its Latin title is: *Chronicon Oriental Patri Rahebi Aegyptii.*

2- History of Italy (1751-1753)

It is also known as *History of Italian Historians*. Only four volumes, out of ten, of this work were completed. The first two volumes discuss the history of Naples and Sicily from 500 A.D. to 1200 A.D. As for the third and fourth volumes, they talk about the history of the latter places from 1200 A.D. until the time of the writer. These four volumes were published in Rome in Latin. As for the rest of the volumes that Assemani was not able to finish, their outline encompasses the history of the Lombard rule and the dukedoms of Rome, Ferbuli, Tuscany and other Italian cities and provinces. The title of the book in Latin is: *Italicae Hitoriae Scriptores ex Bibl. Vaticana.* Father Antoine Daou points out that this collection was originally written in eight volumes. The fifth and sixth

October 1714. There was also a third copy of the book bearing the numbers 446 (old classification) and MD08 (new classification) in the Faytroun Monastery[30] of the Maronite Mariamite Order, which is now in the library of the Monastery of Notre Dame of Louaize. The latter library also holds a copy in Karshouni of the first volume of *The Divinity*, which was handwritten by Father Youssef Al Bitn and Father Gibrael Hawwa. It was completed on May 2, 1709 and bears the numbers 55 (old classification) and MD02 (new classification). As for the copy in the library of the Monastery of Notre Dame of Louaize in Zouk Mosbeh, it is entitled *The Book of Divinity* and bears the numbers 379 (old classification) and MD03 (new classification). It was handwritten by Father Ignatius Al Haqlani and was completed on July 10, 1714. As for the first part of the book, the author completed it on October 31, 1708. The copy bearing the number 256 in Rome indicates that Assemani completed the second part on November 24, 1708, and the third part of the book on November 26, 1708, that is to say two days after the completion of the second part. In our publication of this 3-volume book, we adopted the original manuscript handwritten by Assemani and kept in Rome with the numbers 257 and 256.

6- Book of Logic (1710)

It was written in Arabic and, as we mentioned before, this book was contained in one volume with ***Introduction to Science*** and ***Book of Polemics***. That is why most sources did not cite it, thinking that it was part of the ***Introduction to Science***. The main reason that drove us to consider it as an independent book despite the fact that it is found in one volume along with others is that its date of composition differs from the others. It was handwritten by Assemani. The copy bearing the number 258 in the Monastery of Saint Anthony in Rome indicates that Assemani completed this book on May 27, 1710, that is to say he wrote it right after ***The Book of Divinity*** and not after ***Introduction to Science*** according to the following dates placed in chronological order: July 1708 ***Introduction to Science***, November 1708 ***The Book of Divinity***, May 1710 ***Book of Logic***. Furthermore, a copy was found in the Monastery of Feytroun, which bore the number 123 and dated back to 1731. Now it is kept in the Monastery of Notre Dame of Louaize and bears the numbers 504 (old classification) and PH01 (new classification).

without using the full ternary name is not enough, for the book might belong to another writer from the Assemani family; second, determining the number of pages as 600 does not apply to the volume of the book of *Natural Science*, which is made up of 301 pages.

3- Introduction to Logic (probably 1708)

Assemani referred to his book, *Introduction to Logic*, in *The Divinity* (part I, p. 163). However, we did not find in our sources a book by this title. Probably, it is one of the books that perished in the fire.

4- Book of The Six Days (probably 1708)

In *The Book of the Divinity*, Assemani indicated the existence of another book entitled *The Six Days* (Vol.3, article 2, Chapter 2 and 3, p. 179). Furthermore, we understood that the book tackles the subject of Creation, the creation of the earth, the sky, the four elements, the creatures, and the first man, and finally goes on to his first happiness and fall. It should be noted that the third volume of *The Book of Divinity* is a summary to *The Six Days* (p. 165). Sources did not mention this book. It might be one of the books that perished in the fire.

5- The Book of Divinity (1708)

This book can be classified under both philosophy and theology. But, we deemed it appropriate to classify it under philosophy for two reasons: first, it depends on the science of logic with its polemics and divine proofs; second, divinity or divine philosophy forms, in Europe, part and parcel of the history of philosophy and its aspects. In this sense, *The Divinity* by Assemani forms an important mark in the evolution of the philosophical movement in the East since the 17th century. The book is divided into 3 volumes. It was written by Assemani in Karshouni. At the end of this introduction, we shall elaborate more on the book in order to pave the way for its publication and to make it available to all readers and researchers. Some sources have referred to it under the heading *Science of Divinity*. The original copy is kept in the Monastery of Saint Anthony the Great in Rome. The first volume bears the number 257 and the second and third volumes bear the number 256. They are all handwritten by Assemani. A second copy of the second and third volumes is kept at the same place and bears the number 60. The latter is handwritten by Monk Antoine Maria from Jerusalem, son of Andrea the Maronite, and dated

subjects: impossibility, potentiality and existence. By that he is trying to present proof of the existence of the inevitability of existence. Potentiality cannot create a potential; and absolute existence is but the result of itself and fulfills in itself all the qualities. Afterwards, Assemani discusses the elements of matter, idea, being, time and place and the concept of the *raison d'être* and the variation of its connotations with the alteration of languages. He later talks about movement, stillness, the four elements, existence in essence, and potential existence, and concludes by talking about the body, its origin and its maturity.

The book includes 36 chapters and an introduction (Abbot Fahed mentioned only 30 chapters). It was published by Father Ignatius Abdo Khalifeh in *Al Mashreq* Magazine in Beirut in 1968 (pp. 458-894). Although Father Karam Rizk[28] provides other information on this manuscript we were able to extract some discrepancies: first, the title of the manuscript as mentioned by Father Rizk is *Absolute Natural Science*; while the precise title is *Natural Science* according to the manuscirpt 260, Rome; second, he indicates that this manuscript is divided into four sections: the first one includes 16 chapters dealing with the body, the second includes 3 chapters dealing with the creation of the world, the third includes 6 chapters dealing with being and the fourth and last section includes 11 chapters on the spirit. There is a copy of this manuscript in the Monastery of Saint Anthony the Great in Rome bearing the number 260 and handwritten by Assemani. The date of its completion according to the manuscript is June 24, 1708 (p. 301, the last page). Former sources[29] miscalculated the date of the completion of this book for two reasons: the first is that Assemani himself referred to his book *Natural Science* in his other book *The Divinity* (part I, article eight, chapter 3, p. 105); this means that *Natural Science* preceded *The Divinity*; and since *The Divinity* was completed in November 1708 it means that *Natural Science* was written before November 1708. The manuscript confirms this. The second mistake is the one made in the deciphering of the Syriac alphabet. Among the copies of *Natural Science*, are a copy kept in the Maronite Patriarchate bearing the number 79 and dating back to March 20, 1839, a copy in the Eastern Library bearing the number 357 and dating back to July 23, 1845, and a copy in the Monastery of Al Charfet dating back to April 1845.

As for the ***Book of Physics*** mentioned by Abbot Fahed, it raises question marks on two points: first, writing the name of the author as ***Assemani***

this work. The title reflects the interest of Assemani in monastic and canon law. This work is part of a series of legal writings that aim at ecclesiastical restructuring during the 18th century be it in Europe or in the East. Father Rizk points out to the fact that this manuscript covers spiritual counseling to the nuns of Al Ziyara [Visitation] and the laws of the Order of Saint Augustin pertaining to nuns.

On Philosophy

1- Book of Introduction to Science (1708)

Even though Archbishop El Debs mentions that this book is written in Arabic while Abbot Fahed points that it is in Karshouni, the difference of opinion does not form a discrepancy. Sources did not detail the contents of this book, but the subject of introduction to science or introduction to logic or isagoge was common during that era, especially among monks and educated men of the clergy. Two copies of this book can be found in the Monastery of Saint Anthony the Great of the Maronite Mariamite Order in Rome: one, the original handwritten by Assemani himself, bears the number 258 and the other bears the number 345. There is also a copy in the Vatican Library bearing the number 703 in the Arabic section (El Gemayel, *Les Echanges...*, p.489) and two copies in the Monastery of Notre Dame of Louaize in Zouk Mosbeh: one, copied on February 3, 1734, in Karshouni bearing the numbers 504 (old classification) and PH01 (new classification), and another in Arabic, copied on August 16, 1864, bearing the numbers 126 (old classification) and PH16 (new classification). In reality, researchers were confused between this book and the volume itself, which contains other books. The book, *Introduction to Science*, is different than the *Book of Logic* and the *Book of Polemics*. The cause of this confusion is that these three books by Assemani were contained in one volume (manuscript number 258, Rome). The proof lies in the fact that Assemani specified the finishing date of each book separately. He completed the book *Introduction to Science*, handwritten by him, on July 3, 1708. We shall go through the other two books later.

2- Natural Science or Physics (1708)

It was written by Assemani in Karshouni and in it he first touched upon what he considered as the basis of philosophical analysis. It tackles three

Holiness the Pope. Later comes the Acts of the consistory of 1757, when Pope Benedict XIV confirmed Tobiyya Boutros El Khazen as patriarch of the Maronites and gave him the pallium. These acts were printed in Rome on the aforementioned dates by the printing press of the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith. However, we deemed it appropriate to gather them under one heading and in one book in case they are to be published anew.

7- Eastern Canon and Secular Law (1762-1766)

This book forms a collection of canon and secular law, and only five of its volumes were published. Some sources state that Assemani had written this collection in 20 volumes that remained incomplete. As for the five published volumes, they include the following: volume I: relates the laws of the Orthodox Church and was printed on the printing press of Francis Bizarini Comark. Volume II includes the secular laws of this Church. Volumes III-IV-V cover the footnotes and comments related to the canon law and secular rights of the aforementioned Church. This book was printed in Rome between 1762 and 1766. Archbishop El Debs, however, indicates that the book was published between 1762 and 1769.

8- Synods of the Eastern Church [s.d.]

This book is divided into six volumes: the first volume presents the Synods of the Maronite Church, the second the Synods of the Nestorian-Chaldean Church, the third the Synods of the Syriac-Jacobite Church, the fourth the Synods of the Coptic Church, the fifth the Synods of the Armenian Church, and the sixth the Synods of the Orthodox, Albanians and Ruthenians (a Slavic people from Hungary, Lithuania and elsewhere. They are Catholics but have a Byzantine liturgy). We tend to believe that the book *The Lebanese Synod* had incited Assemani to write a volume on the Synods of the Maronite Church, which also led him to write the remaining volumes on the other Synods.

9- Regulations of the Nuns of Al-Ziyara [Visitation] and Canons of the Regulations of Saint Francis [s.d.]

According to Abbot Fahed, it is an Arabic manuscript bearing the number 665 in the Vatican Library. The other sources did not refer to

and ratified it in the presence of Patriarch Youssef Dorgham El Khazen and of Youssef Assemani as apostolic delegate representing His Holiness Pope Clement XII. The content of the Arabic version was agreed upon as a result of discussions between Assemani, the Patriarch, the bishops and the monks. These discussions were accompanied by a clash of opinions and an attempt by Assemani to reach a satisfactory solution for both the representatives of the Maronite Church and the Holy See. This Arabic version was printed in the printing press of Saint John Al Sayegh in Al Choueir in 1788. We would like to point out here that Father Boulos Sfeir has published a very important comparative study on the Arabic and Latin versions of this book[27].

5- Preamble [introductory letter] to the Monastic Laws and Rules of the Monks of Saint Isaiah [Antonines] (1741):

Assemani wrote this letter in Arabic and addressed it to the Father Superior and the Antonine Monks of Saint Isaiah. It was printed in Rome. This book was cited by Archbishop El Debs and Abbot Fahed , but neither elaborated on its content. Father Antoine Daou mentions that Assemani had translated, during that same year (1741), the regulations that govern the Monks of Saint Anthony from Arabic to Latin in addition to a published letter addressed to the Antonine Monks about their regulations in 1741. Father Notain indicates that it is a letter on the origin of monks in Lebanon. But it is not clear whether he meant that the book *Origin of Monks...* is the same as *Regulations of the Monks of Saint Anthony* or whether it is another independent book (*Al Wihdat fil Iman* [Unity In Faith] magazine, October 1968, p. 289). Furthermore, it was observed that the text of the preamble was originally in Karshouni and the text of the subsequent laws is a translation from Latin to Arabic in Syriac script of the bulls of Pope Clement XII issued in 1740 on the confirmation of the monastic laws.

6- Acts of the Papal Consistories (1742, 1744 and 1757)

The book discusses the acts of the consistory of 1742 when Pope Benedict XIV confirmed the election of Petrus Wertbit as patriarch of Lesser Armenia and Cilicia and presented him with the pallium. Then, it tackles the Acts of the consistory of 1744 when Pope Benedict XIV confirmed Semaan Boutros Awwad as patriarch of the Maronite Church with the letters of the mentioned Patriarch and the bishops to His

subsequent laws is a translation of the bulls of Pope Clement XII issued in 1732 on the consecration of canon law. The translation was done from Latin into Arabic in Syriac script. The Arabic text, dated March 1, 1735, is kept in the Monastery of Saint Anthony in Rome and bears the number 347.

3- The Maronite Antiochian Synod [Lebanese Synod] in Latin (1736)

It is agreed that when Assemani came to Lebanon to organize and to preside the Lebanese Synod, he carried with him a suggested Latin copy of the works of this Synod. This copy is inspired from the Roman Ecumenical Councils, especially the Council of Trent. Furthermore, it seems that the Patriarch and some of the Maronite Bishops refused part of the articles and laws mentioned in that first Latin draft. So, Assemani modified it and established an altered Arabic version based on the Latin one that was ratified by the Synod. When Assemani returned back to Rome, he carried with him the Latin copy, which was later ratified and confirmed by Pope Benedict XIV in 1741. It was printed in Rome in 1820 on the printing press of the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith. The title of the book in Latin is *Synodus Antiochena Maronita Preside I.S. Assemanio*. Mgr. Youssef Najm, Archbishop of Akka and Patriarchal Vicar, translated this Latin version into Arabic and printed it in Al Arz printing press in Jounieh in 1900. It was re-published in 1986. Among the most important studies on the Lebanese Synod is the study of Father Boutros Mahfoud, which was written in French[26].

We should point out that the footnote of page 148 of *The Lebanese Synod*, Jounieh edition - 1900, mentioned the order of the Synod to publish independently a part of the canon law, including the *Decrees of Law*. Assemani drafted these decrees in Karshouni on January 17, 1737 while he was still living in the Monastery of Notre Dame of Louaize. They are now kept in the Vatican Library in a manuscript bearing the number Vat. Ar. 666, ff.1 - 4v. Father Antoine Daou published these laws in *Al Mashreq* magazine, issue of July - October 1969, pp. 391-406.

4- The Maronite Synod [Lebanese Synod] of Antioch in Arabic (1736)

It was modified by Assemani based on the Latin version shortly before the convening of the Lebanese Synod, which discussed this document

Assemani wrote this book in Syriac. It is kept in the Syriac Section of the Vatican Library and bears the number 421. Sources neither delved into the contents of this book nor gave any details concerning its size or the number of its pages.

On Canon Law

1- The Pope: On Election and Deputation (1720 and 1740)

It is constituted of two addresses that can be gathered in one book due to the interrelation of their subjects. The first address talks about the election of the head of the Catholic Church and the circumstances governing it. It was printed in 1721 in Rome. The second address deals with the Pope's deputing one of the prominent officials in the Vatican for an external ecclesiastical mission. It was printed in 1740 in the Vatican. We can also find other articles or addresses by Assemani on the Pope and his role in leading the Church which form part of this suggested book. What endorses this suggestion is the subject mentioned in the Vatican Document of Mgr. Estfan Awwad and Father Youssef Louis Assemani entitled *Collection of Addresses* by Assemani (Document, p. 3).

2- Introduction to the Laws and Rites of the Lebanese Order[25] (1735)

This book deals with the regulations of the monks followers of Saint Anthony the Great and affiliated to the Brotherhood of Monks in Mount Lebanon. Sources differed on the question of its translation and composition. Archbishop El Debs says that Assemani " wrote it in Arabic and Latin and annexed to its introduction an Arabic letter...that included writings on the origin of the Order of Saint Anthony the Great." Ghanem, on the other hand, considers that Assemani "translated it into Latin and annexed to its introduction an Arabic letter." Abbot Fahed states that it is "a translation...from Arabic to Latin and he attached to it a letter..." without mentioning the language of that letter. As for Father Sfeir, he agrees with Abbot Fahed that the book is a "translation from Arabic to Latin, introduced by a long letter..." without mentioning, also, the language of the letter. Father El Gemayel considers that the book was written in two languages, Arabic and Latin, and that its introduction was written in Arabic. Going back to the original version, it is evident that the text of the introductory letter is in Karshouni and the text of the

Order in Rome. It is handwritten by Assemani himself and bears the number 340 (Fahed: 39). Archbishop El Debs points out that this manuscript was attached to the book *Moral Theology* by Assemani, while Abbot Fahed indicates that each manuscript has a number allocated especially to it. The manuscript *Moral Theology*, holds the number 342 and it is mentioned by Father Rizk under the heading *The Book of Sins*. But this volume includes, in its last part, *the Sermons of Assemani* and bears the number 343 in the Monastery of Saint Anthony in Rome. There is a copy of each in the Monastery of Notre Dame of Louaize in a manuscript bearing the number 446 (old) and MD08 (new).

11- Book on The Ranks of the Eastern Christians [s.d.]:

In this book, the writer presents the ecclesiastical ranks of the Eastern Christians according to their different confessions; from Syriacs to Melkites, from Armenians to Copts and other Eastern Churches. This book might be one of the books that perished in the fire. Father Notain and Archbishop El Debs briefly cited it, while Abbot Fahed contented himself with stating its title. Other sources did not mention it at all. It is probable that this book was among the incomplete books of Assemani.

12- The Book of Holy Orders (Al Shartouniyya)[24] [s.d.]

This manuscript includes the various ranks of the clergy with an explanation of their conditions, ordination and responsibilities. There are 15 orders or ranks: tonsure, doorkeeper, reader, cantor, subdeacon, deacon, priest, curate, vicar, chor-bishop, bishop and archbishop, patriarch, and patriarchal pallium (as a sign of authority) in addition to the ranks of abbot (for monks) and mother superior (for nuns). The latter two ranks are not hierarchical as are the previous ones, which start with doorkeeper and end with patriarch. We should note here that Abbot Fahed is the only one who took the trouble to mention these details, while other sources either contented themselves with citing the title of this manuscript without any reference to its content or did not mention it at all. A copy of this manuscript is kept in the Vatican Library.

13- Book of Funeral Services [s.d.]

It was cited by Abbot Fahed with reference to Cardinal Angelo Mai in the *Latin index* he established on the manuscripts of the Vatican Library.

Archbishop El Debs, Abbot Fahed points out that the originals of these cases are still kept in the Archives of the Sacred Congregation and he believes that if "they were assembled they would form the material for many large volumes" (Fahed: 34). Some sources have cited this work, or this material, under the heading *The Collection of Reports* that Assemani have gathered on the Eastern eccelesiastical causes, (Boutros Daou: 431) as detailed in the book of Father Nasser El Gemayel: *Les Echanges Culturels...* (pp. 494-495).

9- The Book of Maronite Mass in Syriac [s.d]:

It is divided into two parts: a part of 41 large-format pages that deals with the ritual of the Mass, while the second includes 77 pages detailing the Mass. The text is distributed between the priest, the deacon and the congregation. (Fahed: 202-203) In all fairness it should be highlighted here that Abbot Fahed is the only researcher who discussed this book in detail in order to give an accurate idea of its content and the purpose of Assemani in writing this valuable theological book. An Arabic version of this book can be found in the Vatican Library, and another Syriac copy holding the number 259 in the Monastery of Saint Anthony the Great of the Maronite Mariamite Order in Rome entitled *Mass for Non-Feast Days*. Father Massad cited it in his *Documents Inédits* (p. 182) and Abbot Fahed in *Catalogues des Manuscrits* (p.99). In his book on Assemani, Abbot Fahed indicated a manuscript entitled the *Maronite Mass Service* in Arabic, Syriac and Karshouni (Arabic in Syriac script) that is kept in the Vatican Library and that bears the number 667. We tend to believe that the latter is the manuscript of the *Maronite Mass* but under a relatively different title, proof being that the other resources did not differentiate between the two titles.

As for the anaphora of the Maronite mass, it was translated by Assemani from Arabic to Syriac and was cited by Father Massad in *Documents Inédits* and by Abbot Fahed in *Catalogues des Manuscripts.* Furthermore, the anaphora is a section of the manuscript number 339 kept in the Monastery of Saint Anthony in Rome.

10- On the Divine ten Commandments [s.d.]

A manuscript written in Karshouni detailing the Ten Commandments and kept in the library of Saint Anthony of the Maronite Mariamite

5- The Seven Prayers (1736)

They are the seven diurnal and nocturnal offices. They were written by Assemani in Karshouni and in Arabic. Its number in the Vatican library is 666 from the Arabic section[23], as cited by Father Rizk. The other sources did not mention this book, but it is found as reference in the Vatican Library under the following Latin title: *Liber Precum Septem Nocturnarum et Diurnarum*. Since Karshouni was the Arabic language written in Syriac script, we do not consider that this book was written in two different languages. That is why we only listed it once in the table of the writings of Assemani. We point out here that we did not list the collection of prayers and psalms that were gathered by Assemani in 1709 and entitled *Book for Novices* like other scholars did because this book has no authorship value.

6- Dogmatic Theology [s.d.]

Sources did not cite the contents of this book. It was written by Assemani in Arabic and Abbot Fahed mentions that a copy is kept in the library of the Maronite Patriarchate in Bkerke, Keserwan. Father Boutros Daou alludes to this manuscript and entitles it *Theoretical Theology*, thus relating the idea of dogma with theory, with respect to ethical or moral theology, where the moral values are related to behavior and application.

7- Book of Divine Virtues [s.d.]

It was written by Assemaani. It includes three sections divided into chapters. It was cited by Father Massad in *Documents Inédits* (p.196) and by Father Rizk in the *Encyclopedie Maronite* **(Vol. I, p.443)**. This manuscript is kept in the Monastery of Saint Anthony the Great of the Maronite Mariamite Order in Rome and it bears the number 371. We can also find a copy of it inside the manuscript bearing the number 446 (old) and MD08 (new) in the library of Notre Dame of Louaize Monastery.

8- Cases of Eastern Christians [s.d.]

The author deals with a group of cases and problems faced by the Christians in the East which were transferred to him by the Sacred Congregation of the Propagation of the Faith, and by the Holy Office (Notain: 8), to study the case and to consign findings. According to

Epitome... (p.8). It was also mentioned by Father Rizk under number 342 and entitled *The Book of Sins*. A copy of this book is kept in the collection of manuscripts in the Monastery of Notre Dame of Louaize and is part of manuscript 446 (old) and MD08 (new).

3- The Book of the Seven Contemplations (probably 1710)

This was written by Assemani in Karshouni (Arabic in Syriac script). It tackles subjects related to the creation of Man, mortal and venial sin, death, judgment day, heaven and hell. It was cited by Father Boulos Massad in *Documents Inédits* (p. 199), and Abbot Fahed in *Catalogues des Manuscrits* (p. 161). Father Rizk, in the *Encyclopedie Maronite* (volume 1, p. 443), points out that Assemani compiled this work at an early age, when he was only a deacon. The manuscript is kept in the Monastery of Saint Anthony the Great of the Maronite Mariamite Order in Rome and bears the number 412. The remaining sources did not mention this book.

4- Book on Christ Our Lord (probably 1712)

The work was written in Karshouni. Sources do not elaborate on its content. A copy of this book is kept in the Monastery of Saint Anthony the Great of the Maronite Mariamite Order in Rome. The manuscript bears the number 261 (Abbot Fahed: 39). What is strange is the failure of most of the researchers to mention this book, probably because they did not research the libraries of monasteries for their manuscripts, but simply repeated the flawed information. We point out that the manuscript is handwritten by Assemani, who donated it to the Order on June 11, 1712, as mentioned in the manuscript itself. There are two copies of this book in the library of the Monastery of Notre Dame of Louaize: one copy along with other works in a volume bearing number 446 (old classification) and MD08 (new classification) and another copy in an independent volume bearing the number 43 (old classification) and MD34 (new classification). As for the content of the book, sources point that it falls into two sections: the first deals with the embodiment of the Word, the second treats the life of Christ. (El Gemayel....*Les Echanges Culturels*, pp. 490-491).

13- Ascending the Ecclesiastical Ranks and Other Articles [s.d.]

All the sources agree that Assemani left a collection of articles that deal with different ecclesiastical affairs. To render making reference to these articles easier, or just alluding to them in a complete catalogue on the works of Assemani, we deemed it adequate to give them the above denomination and to find an independent work that includes all the articles and the miscellaneous sermons. The date of the writing of this book starts from the first article he wrote until the last article that was not included in a book. Thus, we call for the establishment of a project that aims at gathering all the articles and sermons of Assemani that might be published later in one volume or more. As for the material that was cited by some sources, it deals with the various ranks of the Coptic Egyptian hierarchy, and includes other articles on theology and the Sacrament of Penance (El Gemayel: 502).

On Theology

1- Interpretation of the Verses of the Old and New Testament (1705)

It was cited by Father Notain under the heading *Interpreting the Unclear Verses of the Old and New Testament*. Archbishop El Debs mentioned it under the title *Book on the Interpretations of the Unclear Verses of the Old and New Testament*, a copy of which is kept in Bkerke – series 1-manuscript number 97[22]. Not all the sources cited this book, but that does not justify doubts concerning its validity. It rather highlights the fact that many researchers did not attempt to delve into the information that helps in establishing an integrated bibliography on the works of Assemani.

2- Moral Theology (probably 1707)

The author gives a definition and lists the kinds of sin. The work was written in Arabic, according to Archbishop El Debs, and in Karshouni according to Abbot Fahed. A copy of this book can be found in the Monastery of Saint Anthony of the Maronite Mariamite Order in Rome, where it bears the number 342 and is entitled *On Sins*. It was cited by Father Massad in *Documents Inédits* (p. 193) and by Father Notain in

10- The Origins of the Basilian Order (1758)

In this work, Assemani discusses the spread of the Basilian Order in Syria and Lebanon. It was printed on the printing press of the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith in Rome. Sources did not mention more details about this work and its contents. The only addition that was made by Father Antoine Daou was to say that the letter referred to the Choueirite Order. It is clear that what is meant is that the term Basilian and Choueirite can refer to the same order.

11- The Origin of the Basilian Nuns in Syria and Lebanon (1764)

This work deals with the spread of the Catholic Melkite Basilian Nuns in Syria and Lebanon. It was printed on the printing press of the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith in Rome. Archbishop El Debs considered its date of publication as 1764, while Abbot Fahed cited it as 1744. The typo error is evident in the book of Abbot Fahed who, having adopted the chronological order, mentioned this work after two previous works dating back to 1741 and 1758 consecutively. The third cited work, the *Origin of the Basilian Nuns*, should come after the year 1758. That is why we shall be adopting the date stated by Archbishop El Debs, that is 1764.

12- Euchology of the Eastern Church [s.d.]

Different terms were used with the same meaning, namely a collection of liturgical rituals, orders, sacraments and ordinances. The word is of Greek origin and means collection of prayers. The book is divided into seven volumes. Archbishop El Debs states that it is unpublished, while Father Boutros Daou mentions that one volume of this book dealing with the liturgy of baptism was published under the care of one of the relatives of Assemani; but he did not mention the date of publication. Abbot Fahed, on the other hand, does not mention the publication or the non-publication of this book be it partially or fully. As for its topics, they are divided as follows: volume one, Maronite Euchologion; volume two, Jacobite Euchologion; volume three, Nestorian Euchologion; volume four, Melkite Euchologion; volume five, Armenian Euchologion; volume six, Coptic Euchologion; and volume seven, Abyssinian Euchologion. Some sources state that this compendium is incomplete.

Archbishop El Debs as 1748; by Abbot Fahed, and Father Karam Rizk, in the *Encyclopedie Maronite* issued by the University of the Holy Spirit in 1992, as 1745. Since the remaining sources do not mention this book, or if they mention it, do so without the date of publication, we have adopted the ratified Vatican document[21] that cites the year 1748 as date of the publication of this book in the printing press of Generose Salomone in Rome.

8- The Ecclesiastical Calendar (1750-1755)

The book introduces saints, their icons and their feasts. It is divided into twelve large volumes of which only six were printed in Rome. It deals with the calendar of the Slovenian Catholic Church. As for the remaining unpublished volumes, they are divided into the following topics: volume seven, old Greek (Orthodox) calendar; volume eight, the calendar of the Maronite Syriacs, the Jacobites and the Nestorians; volume nine, the Armenian calendar; volume ten, the Egyptian, Coptic and Abyssinian calendar; and volumes eleven and twelve, the old Latin calendar. The sources Assemani used in this work date back to the writings engraved on different statues, icons and pictures. In Latin, it is called *Kalendria Ecclesiae Universae*. Some sources indicate that this work is incomplete.

9- Holy Icons and Relics (1756)

It is divided into five volumes. The first deals with the mosaic images of saints that are kept in the old Eastern and Western churches. The second tackles the pictures of saints published in Latin, Greek and Eastern books. The third deals with the pictures of Jesus Christ. The fourth studies the image of the Virgin Mary in the East and the West. The fifth studies the holy places in Palestine and researches the relics of Christ and the Virgin Mary. Only a part of the first volume of this book was ever printed. It was published by Mr. Ioannis Bottarius as part of an article entitled: Lateran Murals by Nicolas Alemmani in the Lateran magazine issued in 1756 by the Salvioni Printing Press, p. 135-201. The title of this book in Latin is: *De Sacris Imaginibus et Reliquis*. Sources state that a large part of this work survived the fire that destroyed the Library of Assemani in his home in Rome after his death. Other sources say that this classification is not complete yet.

Syriacs. Needless to say, what is meant by "Discussion" is dissertation or study. But the sources do not mention the contextual details. As for Father Notain, he includes the article "Monophysite Syriacs" in the fourth volume of the *Oriental Library* (section: 3).

5- [Arabic Grammar] Principles of Catechism (1732)

Printed in Rome under the following title: *Rudimenta Lingua Araba cum Catechesi Christiana.*

We should highlight two points in this context: first, that the book treats two unrelated subjects. They might originally be subjects for two independent books that were not completed. Second, this book was not mentioned in all sources. Abbot Fahed might be the only one who mentioned some details, especially concerning the date and place of publication and the confirmation of its title in Latin.

6- The Works of Saint Ephrem the Syriac (1732 - 1746)

Assemani translated the above from Greek to Latin in three volumes. He also added the footnotes and the introductions. Furthermore, he established a bibliography of the works of Saint Ephrem in both the Syriac and the Greek language, printed and handwritten. The first volume was printed in Rome in 1732, the second in 1743, and the third in 1746. The title of the book in Latin is *Sancti Patris Nostri Ephraem Syri Opera Omnia*[20]. There are printed copies of it in the National Library of Paris and they bear respectively the numbers C138, C139 and C140 (El Gemayel...*Les Echanges*, p. 493). It is also found in the library of the Maronite Patriarchate in Bkerke and other monasteries.

7- The Saints of Florence (1748)

Al Debs describes it as an "article", while Abbot Fahed points out that its a "booklet" on the three saints Bonifatius and Archbishop Redemptos and the martyr priest Eutychios. It was printed in Rome and its title in Latin is *De Sanctis Ferentinis in Tuscia, Bonifacio et Redempto Episcopis et de Presbyt. et Martyre Eutychio.*

Considering the length of its title in Latin and Arabic, we deemed it appropriate to summarize the title to simplify making reference to it. As for the date of publication, it is mentioned by Father Notain and

part, devoted his attention to publishing this book in *Al Mashreq* magazine in its last issue in 1968, pages 258-484. Furthermore, there is a manuscript of this book handwritten by Moussa Mansour Al Dlebtani Al Keserwani dating back to 1711 and kept in Bkerke under number 127, first series.

2- The Sacrament of Confirmation (1725)

In this book, Assemani treats the sacrament of the Church related to the principle of confirmation in faith and the way the Orthodox priests and other Eastern priests are applying this principle. It was printed in Rome on the printing press of the Apostolic See in 1725. Its title in Latin[17] is *De Sacramento Confirmationis a Presbyteris Graecis Ceterisque ord. adm.* Father Youhanna Notain and Youssef Khattar Ghanem wrote that the *Sacrament of Confirmation* is an article[18], while Abbot Boutros Fahed described it as a book[19]. Ghanem did not use this term for any of the works, but he divided them into: "article", "sermon", "letter" and "works". Meanwhile, Abbot Fahed distinguished between "book" and "article" and only used one of the two terms according to what he deemed appropriate.

3- The Synaxarion of the Greek Orthodox (1727)

This title means the lives of the Saints according to Greek rituals or "menologium" that is the biographies of Greek martyr saints. It is divided into three volumes. It was originally written in Greek by order of King Basilius and later was printed in Greek and Latin. Assemani translated the third volume from Greek to Latin. He also edited the translation of the two previous volumes that were translated by Pope Clement XI before ascending to the papal throne. The complete Latin translation was printed on the printing press of the Sanctuary of the Eucharist in Orbini. The biographies of saints and martyrs are divided according to the months of the year. The title of the book in Latin is *Menologium Grecorum.*

4- The Monophysite Syriacs (1730)

It is a research work that tackles the Monophysite Syriac belief. It was printed in Rome and it is entitled: *De Syris Monophysitis Dissertatio*. Abbot Fahed translated the title of the book as Discussion on Monophysite

falls in the field of translation, be it of his own works or the works of others.

Third: We adopted, in one section, the historical order of composition. As for the work in the same section with no date, we tried to estimate the date of each manuscript and its importance, and note [s.d.] whenever necessary. It goes without saying that this third category in the hierarchy of the written works is hypothetical, relative and debatable.

Hence, we believe that the bibliography we came up with is a pioneer step towards knowing the truth on the works of Assemani. We were able to allocate 56 books by this encyclopedic writer divided into 164 volumes or tomes that can be classified as follows:

Ecclesiastical Researches

1- Book on the Four Patriarchs of the East (1707)

What is meant by this title is the four Patriarchates as explained by Archbishop El Debs. This book is by Youssef Chamoun Assemani and Semaan Awwad Al Hasrouni (who became patriarch later on). Both authors put the final touches to it on January 17, 1707 according to what is cited in the original copy handwritten by Assemani and kept in the archives of the Maronite Patriarchate in Bkerke under number 124, section one[16]. Father Boulos Sfeir erroneously determined year 1704 as the date of the completion of this manuscript. Abbot Boutros Fahed fell into the same trap by wrongfully determining year 1706 as its completion date. This book is an ecclesiastical research that treats the history of the Patriarchs of the East and the nature of their relationship with the Pope. It also deals with the position of the Patriarch in respect to the cardinals of the Roman Church, their competencies and authority over the archbishops, the clergy, the missionaries and the community of believers. The book lists the chain of patriarchs who succeeded on the patriarchal chairs in the East: the Patriarchate of Constantinople, the Patriarchate of Alexandria, the Patriarchate of Antioch, and the Patriarchate of Jerusalem. Father Youhanna Notain published a section of this compilation under the title *Epitome on the Patriarchs of the City of God, Antioch* on the printing press of the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith in Rome in 1881. Father Antoine Daou, for his

he points to other books that were also written by Assemani but are missing. Youssef Khattar Ghanem mentioned 33 books, noting that this collection is one of the most remarkable achievements of Assemani. As for Father Louis Cheikho, he sums up his list to 9 books ending with the statement "and others whose loss is deeply regretted".

Furthermore, among those who were interested in the works of Assemani were Father Boutros Daou, who lists 29 books and "other articles, sermons and books on various subjects", Father Boulos Sfeir, who lists only 19 books indicating other works "tens and hundreds we did not mention...to leave a place for another detailed study", and Abbot Boutros Fahed, who lists 47 books. But, the most comprehensive and factual bibliography on the works of Assemani is that compiled by Father Nasser El Gemayel, who was able to list 46 books by Assemani excluding the letters and the reports.

In the following, we do not claim that we have all the data necessary for attaining the final truth on this subject, due to the scarcity of resources and the lack of the required accuracy of most of them. In our attempt to establish a comprehensive and objective bibliography, hoping that it will encompass all the works of Assemani, we have adopted the following process:

First: We categorized the works of Assemani according to their subjects. We came up with nine general sections or subjects: ecclesiastical researches, theology, canon law, philosophy, history, library rules and catalogues, languages, elegies, and letters. We cannot deny some of the complications involved in this classification, for example, the vague boarderlines between the ecclesiastical researches and theology, or between theology and philosophy. But the idea of classification remains useful because it helps in understanding the intellectual framework within which Assemani worked.

Second: We separated, as much as possible, what falls in the field of composition, that is creative literary work, on one hand, and what falls in the field of collection and categorization, that is documentation and indexing, on the other hand. Finally, what

The Works of Youssef Chamoun Assemani

Historically, we can divide the treatises on Assemani into two categories: old sources from the 19^{th} century until the 1930's, and recent sources that appeared in the second half of the 20^{th} century. This nominal distribution is not meant to imply a mere chronological order. There are common features between the aforementioned categories. The first category, composed of sources mentioned by Father Youhanna Notain, Archbishop Youssef El Debs, Father Louis Cheikho, S.J., and Youssef Khattar Ghanem, tends to generalize rather than specialize, and to hint without going into specifics. The intellectual aim of the treatises of the latter category, or school, was to shed a light on the comprehensiveness of the heritage and to grasp its different angles without focusing on its personalities and scholars as models to follow. The second category, on the other hand, is based on the researches of Abbot Boutros Fahed, Father Boutros Daou, Father Boulos Sfeir and others. It tends towards specialization and focalization on names, dedicates itself to a vast study of prominent figures, and ventures into the details that were surrounded by mystery, trying to scrutinize the research process and dig in search of the desired scientific truth. That is why we adopted the headlines of the first category, and gathered the details from the second. However, we realized in the course of our research that the pioneer step taken by the second category is shadowed with imperfections cast by some of its writers and researchers, and that, in itself, requires a deeper investigation and verification of the studied subject. One of the most important gaps comes from the fact that none of the sources attempt to give a comprehensive study on the subject. I use the term "attempt" because it is hard to reach the "final" scientific truth, in which case the work of the successors will be obsolete, and we shall have to content ourselves with the works of the predecessors. But, "attempt" means direction and pursuit, meaning that the researchers must endeavor to approach what we consider as the "finality" of truth. If we take, for example, the works of Assemani as a material for research, we find that the researchers did not attain, maybe they even did not try to attain, an accurate and extensive bibliography with numbers and dates that might lead us to the true achievements of this imminent figure. If we venture back to the most important references on Assemani, we find that Archbishop Youssef El Debs cites 34 books written by Assemani and leaves the door open, since

(Scriptor Orientalis)[7]. On July 4, 1710[8], Assemani received a degree (malfono)[9] in philosophy and theology and was later ordained as a priest in Rome according to the Maronite rite. The date of his ordination[10] remains uncertain and subject to a conflict of opinions.

In 1711, Assemani requested a transfer from the Maronite rite to the Latin[11] rite. The Pope approved his request. He was later appointed as Counselor to the Committee for the Reform of Liturgical Books of the Eastern Churches, then as Head of the Eastern Manuscripts Mission in 1715. He toured many towns and cities in Egypt, Palestine, Syria and Lebanon gathering manuscripts in order to include them in the Vatican Library. This campaign was considered an important stage in the European Orientalism movement at the beginning of the 18th century. In 1728, he was promoted by the Catholic authorities to the position of Assistant to the Second Secretary of the Vatican Library, Giovanni Vignoli. After the death of the latter on September 18, 1730, Assemani replaced him on October 21 of the same year[12]. Later, Assemani filled many administrative and spiritual posts and he was a model of honesty and responsibility. Among the most important positions we state a few: 1732 *Camérier*, 1735 chor-bishop with the right to wear pontifical vestments, Apostolic delegate to Lebanon in 1736, Counselor to the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith in 1738, and the Canon (*Chanoine*) of the Basilica of St. Peter's in the Vatican on January 18, 1739. He was also appointed as conservator of the Vatican Library on January 3, 1739 and he retained this position until his death. In 1751, the King of Sicily, Naples and Spain[13], Charles IV, appointed him as historian of the Kingdom of Naples, and he was given its citizenship after one year. On October 25, 1759, he was appointed by Pope Clement XIII to the post of Secretary to the Congregation of the Sacrament of Penance, then as [papal] Seal-keeper on February[14] 24, 1761. In the beginning of December 1766, that is approximately one year before his death, he was promoted by Pope Clement XIII Bishop of Tyre in partibus. He died on January 13, 1768[15] and was buried in the Church of St. John the Evangelist in the Maronite School in Rome.

INTRODUCTION

by

Ameen Albert Rihani

One of the main incentives behind the publishing of this work is the fact that *The Book of Divinity*, by Youssef Chamoun[1] Assemani, is still in its manuscript form. Hence, its features and its intellectual stature remain unknown amongst the works of Assemani and the other major works of our literary and philosophical legacy. The neglect befalling the landmarks of our intellectual heritage since the dawn of the Lebanese Age of Illumination, in particular, and the Arab Age of Illumination, in general – since the 17th century till the present – is beyond our understanding. The only means to salvage this heritage is via projects of studies and publication. As for Youssef Chamoun Assemani, he is one of the greatest figures that were victims of this neglect.

Ambiguities of his Biography

Youssef Chamoun Assemani was a descendant of a prestigious family that gave a good number of clergymen, scholars, leaders and distinguished personalities on both the intellectual and the spiritual levels. He was born on July 27, 1687[2] either in the village of Hasroun, or in the quarter of Hasarina in Tripoli[3]. At the age of 9, that is in 1696[4], he traveled to Rome to study in the Maronite School, where he learned Latin, Italian, Arabic and Syriac[5]. He also studied the art of rhetoric and ethics, dialectics, history, philosophy, theology and law. He continued his pursuit of education in the Maronite School for thirteen years and his penchant for writing began before leaving the school. Back then, he had already written books on the rules of Syriac grammar, on logic and on theology. Upon his graduation he was appointed by Pope Clement XI to index the Eastern manuscripts. On March[6] 10, 1710 he was appointed as translator and scribe of the Eastern language in the Vatican library

The Book of Divinity

Youssef Chamoun Assemani

First Edition 2003
Notre Dame University Press
LEBANON
ISBN 9953-418-41-1
Book One: Part One

Ameen Albert Rihani : Supervision and Introduction
George Meghames : Review of the MS's Arabic language
Sami Salameh : Arabic transcription and material description of the MS
Valerie Aoun : English translation of the Introduction
Kenneth Mortimer : Review of the English translation
Nadine Fares : Computer work
Lydia Zghaib : Computer corrections
Daher Meouchy : Layout and final printing

YOUSSEF CHAMOUN ASSEMANI

The Book of Divinity

a manuscript from 1708

Book One: Part One

Introduction by

Ameen Albert Rihani

NDU PRESS Notre Dame University Press, Louaize - LEBANON
Office of Research and Development

The Book of Divinity



The scholar, Youssef Shamoun Assemani, painted by Habeeb Srour - 1897.

The wager of Assemani was a wager on European modernism, which derived its scientific and philosophical laws from a Greek-Latin heritage and cast its analytical lights on the sum total of facts that Europe inherited from the Medieval Ages - including the Arab heritage. Hence, rational intellectualism was born, methodical history was induced, research on all levels immerged and our discoveries in the field of technology made their mark.

Youakim Moubarak

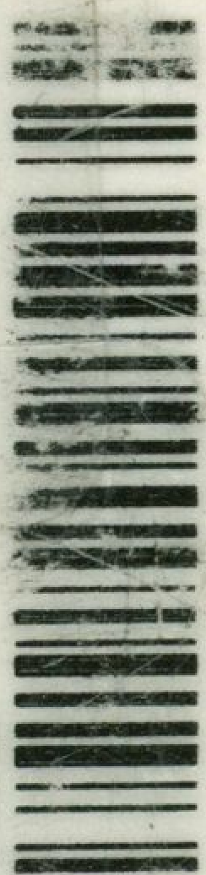
Youssef Chamoun Assemani

The Book of Divinity

a manuscript from 1708

BOOK ONE: PART ONE

Introduction by
AMEEN ALBERT RIHANI





Notre Dame University Press, Louaize-LEBANON
Office of Research and Development